STUDIA GNESNENSIA

VII.

DZIAŁ TEOLOGICZNY III.

O. DR. ANDRZEJ GMUROWSKI O. P.
Prof. Teol. Moralnej w Inst. Teol. OO. Dominikanów we Lwowie.

# DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

## W MYŚL ZASAD ŚW. TOMASZA Z AKWINU

(STUDJUM TEOLOGICZNE)

GNIEZNO 1934.

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA W POZNANIU.

## Studia Gnesnensia I.

Ks. Dr. Kazimierz Kowalski, *Podstawy Filozofji*, Gniezno 1930, 8⁰ str. 272. Cena 12 zł. Ks. św. Wojciecha, Poznań.

„...Ce n'est pas un simple manuel scolaire mais un exposé approfondi d'une doctrine à la fois solide et nuancée".

*Archives de Philosophie IX suppl. bibl. I. Paris.*

„Treściwość, syntetyczne ujęcie całości zagadnień, sąd krytyczny o szczegółach — oto główne zalety tej pożytecznej książki".

*Ks. J. Stepa w Ateneum Kapłańskiem, marzec 1931, Włocławek.*

---

## Studia Gnesnensia II.

Ks. Dr. Kazimierz Wais, *Kosmologja szczegółowa.* Część I. Gniezno 1931, 8⁰ str. 392. Cena 12 zł. Ks. św. Wojciecha, Poznań.

„Cechuje ją ścisłość metodyczna, szerokie uwzględnienie najnowszych wyników nauk przyrodniczych, umiar w ocenie i daleki od fantastyczności realizm myślenia filozoficznego".

*Ks. J. Pastuszka w Przeglądzie Katolickim, Rok 70, 124, Warszawa.*

---

## Studia Gnesnensia III.

Dr. Inocenty Bocheński O. P., *Die Lehre vom Ding an sich bei Straszewski (1848 - 1921)*, 8⁰ str. 105.

„Das Material zur vorliegenden Arbeit hat B. sehr umsichtig zusammengetragen, übersichtlich geordnet und gründlich durchdacht".

*Ks. A. Steuer w Theologische Revue 31 (1932), 459. Münster i. W.*

„Des remarques critiques sur les divers points de ce système terminent cette belle contribution à l'étude de la philosophie polonaise contemporaine".

*Revue Néoscol. de Phil. 35 (1933) 144. Louvain.*

Ks. Dr. Kazimierz Kowalski: *Zagadnienie piękna*, 8⁰ str. 97.

„L'étude de M. K.... est une nouvelle preuve de la vitalité de la philosophie néothomiste en Pologne".

*Revue Néoscol. de Phil. 35 (1933) 145 Louvain.*

Ks. św. Wojciecha, Poznań. Cena 8 zł.

# DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

## W MYŚL ZASAD ŚW. TOMASZA Z AKWINU

6

STUDIA GNESNENSIA

VII.

DZIAŁ TEOLOGICZNY III.

O. DR. ANDRZEJ GMUROWSKI O. P.
Prof. Teol. Moralnej w Inst. Teol. OO. Dominikanów we Lwowie.

# DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

## W MYŚL ZASAD ŚW. TOMASZA Z AKWINU

(STUDJUM TEOLOGICZNE)

Praeceptum de amore Dei quam late pateat, caritas eique adjuncta dona S. Spiritus quomodo crescant... haec et talia asceticae et mysticae theologiae capita si quis pernosse volet, is angelicum inprimis Doctorem adeat oportebit.

Pius XI, Encykl.: Studiorum Ducem.

GNIEZNO 1934.
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA W POZNANIU.

Nos infrascripti attente perlegimus opus cui titulus „Doskonałość chrześcijańska" a R. P. Lect. fr. Andrea M. Gmurowski, S. Th. Dr., conscriptum, et dignum judicamus quod in lucem edatur.

Leopoli, die 19 januarii 1933.

*fr. Bertrandus Czyrnek S. Th. L., Dr. phil.*

*fr. Romualdus Kostecki S. Th. L., S. Th. Dr.*

*IMPRIMATUR:*

(L. S.)
Reg. 99|33

*fr. Callistus Świątek O. P.*
Prior Provincialis Poloniae.

30402 I.
II
Biblioteka Śląska
10,00
Jachowski Poznań 22.II.34
cena 6 zł.
~~25763~~
X-89711
30402 II

CURIA ARCHIEPPALIS
Nr. 1572-33

Gnesnae, die 10 Februarii 1933.

Nihil obstat
Dr. C. Kowalski.

Imprimatur
v. g. Styczyński
Vicarius Generalis
Dr. Blericq.

Kosztem i drukiem Wydawnictwa OO. Dominikanów we Lwowie.

# WSTĘP

Żywe zainteresowanie, jakie w ostatnich czasach owładnęło całą dziedzinę wiedzy teologicznej, uwydatniło się, zwłaszcza w latach powojennych, na polu tej szczytnej umiejętności, jaką jest teologja ascetyczna i mistyczna. Rozwój teologji życia duchowego, jakiego dziś jesteśmy świadkami, odpowiada głośno odzywającej się potrzebie umysłowości dzisiejszej, pragnącej i szukającej pełni życia Bożego oraz dążącej do uświadomienia sobie najwyższego przeznaczenia swego. To też teologja ascetyczna i mistyczna przedewszystkiem będzie musiała uwzględnić te wszystkie zagadnienia i zasady, które w życiu wewnętrznem są podstawowemi, ponieważ od nich zależy właściwe ustosunkowanie się nasze do celu ostatecznego — do Boga. Z takiego punktu widzenia wysuwa się bodaj na pierwszy plan zagadnienie o istocie doskonałości chrześcijańskiej, a co zatem idzie, o obowiązku dążenia do niej.

Nie znaczy to bynajmniej, jakoby zagadnienie to było zupełnie nowe — zasadnicze rozwiązanie jego podał nam już sam Chrystus Pan — są jednak prawdy, które choć należą do stałego dorobku myśli chrześcijańskiej, w ciągu wieków dla szczególnych przyczyn żywsze budzą zainteresowanie. W tej myśli przedstawimy zasadniczo tradycyjną naukę o doskonałości chrześcijańskiej, poruszając przytem wedle możności kwestje, jakie z biegiem czasu wyłoniły się w dziedzinie tego zagadnienia.

Tradycyjną i poniekąd klasyczną naukę o doskonałości chrześcijańskiej znajdziemy w sumie teologicznej św.

Tomasza z Akwinu. Nikt zaiste tak doskonale, jędrnie, a przedewszystkiem z tak wysokiego punktu widzenia nie ujął dotąd tej kwestji, podstawowej niejako dla całego życia chrześcijańskiego. Coprawda, jeśli nie wszystkie wyniki i wnioski dzisiejszej umiejętności teologicznej o doskonałości znajdują się dosłownie wyrażone i formalnie ujęte w dziełach św. Tomasza, to łatwo je wysnuć z jego zasad, które wedle słów Leona XIII zawierają w sobie niejako w nasieniu, prawie niewyczerpane źródło prawd[1]).

W tym duchu i w myśl zasady *„vetera novis augere"* będziemy posługiwali się dziełami św. Tomasza, w pierwszym rzędzie jego sumą teologiczną[2]), sięgając ponadto w razie potrzeby do jego najbardziej wiarogodnych komentatorów.

* * *

Uświadomienie sobie i przypomnienie tych wielkich zasad, jakie powinny kierować życiem naszem wewnętrznem, nie pozostanie bez szczególniejszego znaczenia dla postępu naszego duchowego. Oby i niniejsza praca mogła przyczynić się do większego zbliżenia się do prawdy, do której dąży każda dusza chrześcijańska, pomna na pociągającą siłę i zwyciężającą moc zawartą w prawdzie wedle zapewnienia Chrystusa Pana: „Prawda oswobodzi was" (Jan 8, 32).

*O. Dr. Andrzej M. Gmurowski*
Dominikanin.

---

[1]) „Infinitarum fere veritatum semina suo veluti gremio concludunt". Leo XIII *Encycl. „Aeterni Patris"* 4 sierpnia 1879.

[2]) 1-2 q 26-28 q 108 a 4; 2-2 q 23 ss. q 46, q 184 a 1-2, etc.

# BIBLJOGRAFJA

Arintero (J. O. P.) — *Cuestiones misticas o sea las alturas de la contemplación accessibles a todos.* Salamanca 1920.

Barthier (O. P.) — *De la perfection chretienne et de la perfection religieuse d'aprés S. Thomas d'Aquin et S. François de Sales* 2 t., Paris 1901—1902.

Bulletin Thomiste 1925, 1929.

Coconnier (O.P.) — *La charite d'apres S. Thomas,* w Revue Thomiste XII (1904) str. 641 nn, XIV (1906) str. 9 nn.

Deploige (S.). — *Le conflit de la Morale et de la Sociologie,* Paris.

Dublanchy (S. M.) — Art. *Charité.* w Dict. de theol. cath.

Egenter (R.). — *Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des XII und XIII Jahrhunderts,* Augsburg 1928.

Garrigou-Lagrange (R., O. P.) — *Perfection chretienne et contemplation,* 2 t. S. Maximin 1924

— *Le moindre bien (imperfection) et le moindre mal,* w Vie Spir. Nov. 1926, Suppl. pp [1] ss.

— *Utrum perfectio caritatis cadat sub praecepto,* w Divus Thomas (Piacenza) 1924, pp. 162-169.

— *La tendance a la perfection et les actes de charité imparfaits,* w Revue Thomiste XI (1928) pp. 388 ss.

— *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus,* 2 t. Juvisy 1931.

— *La prudence dans l'organisme des vertus,* w Revue Thomiste IX (1926), pp. 411 ss.

— *La providence et la Confiance en Dieu*, Paris 1932.

Cathrein (V., S. J.) — *Gottesliebe und Verdienst nach der Lehre des hl. Thomas*, w Zeitschrift für Aszese und Mystik VI (1931) 18 ss.

Guibert (J. de S. J.) — *Etudes de theologie mystique* Toulouse 1930.

Héris (V., O. P.) — *L'amour naturel de Dieu*, w Mélanges Thomistes, Kain 1923, pp. 289-310.

Huerth (S. J.) — *De imperfectione positiva*, w Gregorianum V (1924), pp. 102 ss.

Hugueny (E., O. P.) — *Imperfection et péché véniel*, w Revue du Clergé francais, t. 53 (1908) p. 641 ss.

— Art. *Imperfection*, w Dict. de théol. cath.

— *L'eveil du sens moral*, w Revue Thomiste XIII (1905) pp. 509 ss., 646 ss.

Janvier (M. A., O. P.) — Conferences de N-D., *La charité I* (careme 1914); *La perfection de la vie chrétienne* (careme 1924).

Keller (A., O. P.) — *De virtute caritatis ut amicitia quadam divina*, w Xenia Thomistica t. II (1925), pp. 233 ss.

Keusch (K., C. SS. R.) — *Die Aszetik des hl. Alfons M. von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit*, Freiburg (Schweiz) 1924.

Kowalski (Ks. K.) — *O trzech czynnikach Królestwa Bożego*, Lwów 1931

Lemonnyer (A., O. P.) — *La vie humaine* (2-2 qq 179—189) Notes explicatives, renseignements techniques, Paris 1926.

— *Le théocentrisme de S. Thomas d'Aquin*, w Revue des Jeunes t. 39 (1924) pp. 528 ss.

— *Compte-rendu*, w Bulletin Thomiste (1925), pp. [236] ss.

Mainil (A.) — *L'imperfection morale*, w Collationes Dioec. Tornacensis, XX (1925) pp. 318 ss.

Marchetti (S. J.) — *La perfezione della vita cristiana secondo S. Tommaso*, w Gregorianum I (1920) pp. 41 ss.

Maritain (J.) — *S. Jean de la Croix, praticien de la contemplation*, w Etudes Carmelitaines t. 16 (1931) pp. 62 ss.

Mausbach (J.) — *Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre*, München 1925.

— *Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin*, Freiburg 1911.

Masson (Y.-E., O.P.) — *Vie chrétienne et vie spirituelle*, Paris 1929

Nivard — *Autour du probabilisme-perfectiorisme*, w Archives de Philosophie II (1924) pp. 86-90.

Noble (H.-D., O. P.) — *L'amitié avec Dieu*, Paris 1927.

Passerini (O.P.) — *De hominum statibus et officiis*, 3 t. ed. Venturini, Lucae 1732

Pieper — *Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin*, Münster 1931.

Ranwez — *Péché véniel et imperfection*, w Ephemerides Theol. Lovanienses III (1926) pp. 177 ss.

Renaudin (O.S.B.) — *La charité de la vie religieuse*, w Revue Thomiste 1920, pp. 233 ss.

Rousselot (P., S. J.) — *Pour l'histoire du probléme de l'amour au M.-A.*, Münster 1908.

Sertillanges (D., O.P.) — *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1922.

S. Thomas de Aquino (O.P.) — *Opera omnia*, ed. Parm. et Vivés.

— *Summa theologica*, ed Leonina, Roma

— *Opuscula omnia*, ed. Mandonnet O. P., Parisiis 1927.

Vallgornera (Th., O.P.) — *Mystica Theologia D. Thomae*, 2 t. ed. Berthier O. P., Taurini 1911.

Van Roey (E.) — *De caritate forma virtutum*, w Ephemerides Theol. Lovanienses I (1924) pp. 43 ss.

— *De virtute charitatis quaestiones selectae*, Mechlinae 1929.

Weiss (A.-M., O.P.) — *Apologie des Christentums*, Band V.: *Der vollkommene Mensch*, Freiburg 1905.

Woroniecki (J., O. P.) — *Katolicka etyka wychowawcza*, Poznań 1925.

— *O metodzie nauczania teologji moralnej*, Lublin 1922.

Zimmermann (O., S. J.) — *Vom Wesen der Vollkommenkeit*, w Zeitschrift für Kath. Theologie (1925) pp. 387 ss.

— *Die Pflicht zur Vollkommenkeit*, tamże, pp. 516 ss.

Żychliński (Ks. A.) — *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931.

Część pierwsza

# Istota Doskonałości Chrześćijańskiej

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

# O DOSKONAŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W OGÓLNOŚCI.

## 1. POJĘCIE DOSKONAŁOŚCI W OGÓLNOŚCI.

Jak każda rzecz, tak i doskonałość chrześcijańska posiada dwa określenia: jedno potoczne — takie, jakiem posługujemy się w życiu naszem codziennem, drugie bardziej dokładne i naukowo uzasadnione. Pierwsze określenie wystarczy, aby można skierować całe życie nasze do właściwego mu celu. Jeśli jednak chcemy dążność naszą do doskonałości uczynić więcej świadomą i ustrzec ją od błędnych zapatrywań — może nawet ogólnie w tym przedmiocie przez opinję przyjętych, — to konieczną będzie rzeczą, głębiej się zastanowić nad samą istotą doskonałości.

Biorąc pod uwagę samo określenie potoczne, jakoteż źródłosłów wyrazu *doskonałość*, stwierdzamy, że wyraża ono przymiot czyli zaletę bytu lub czynu, mianowicie oznacza ono, że dany byt jest wolny od wad, że nie zostawia nic do życzenia[1]). W tem znaczeniu mówimy o doskonałym powozie, o doskonałym koniu, o doskonałej odpowiedzi, o doskonałem postępowaniu; czasami nawet, dla silniejszego uwydatnienia doskonałości w danej osobie, mówimy z pewnym przekąsem, że ktoś jest *chodzącą doskonałością*.

Pojęcie doskonałości stosujemy nieraz wprawdzie tak-

---

[1]) Perfectum est cui nihil deest. Arist. 5 Metaph. 16, de Coelo 1.

że do bytów złych, lecz jest to przenośny sposób wyrażenia się, n. p. mówiąc o złodzieju doskonałym[2]). Słowo *doskonałość* oznacza zawsze stan dodatni.

Niemniej jak inne języki, i etymologja polska podkreśla głęboką i zasadniczą łączność pojęcia doskonałości z celowością. Doskonałem jest to, co do *końca* dotarło, byt, który osiągnął cel sobie właściwy a zarazem tę pełnię bytu, jaką zdolen jest posiąść.

Ma się rozumieć, że pełnia bytu, skoro mówimy o stworzeniach, zawsze pozostanie ograniczoną; bo pełnię bytu, w całkowitem tego słowa znaczeniu, posiada sam tylko Bóg. W obrębie samej doskonałości skończonej można jeszcze — a wynika to z jej charakteru cząstkowego — odróżnić stosownie do dwóch porządków rzeczy także podwójną doskonałość, jedną odnoszącą się do samej istoty bytu, drugą zapewniającą sprawne jego działanie. *Istotna doskonałość* będzie więc polegała na posiadaniu wszystkich czynników i warunków, składających się na daną istotę, i sprawiających, że byt jest tem, czem jest, a nie czemś innem[3]). Człowiek będzie *istotnie* doskonały, jeśli urzeczywistni określenie człowieka jako stworzenia, posiadającego duszę i ciało i wyposażonego w rozum i władze zmysłowe. Z doskonałości istotnej wypływa dalsza doskonałość, mianowicie doskonałość działania[4]), a ponieważ w myśl zasady metafizycznej, niema działania bez określonego celu, doskonałość ta ściśle będzie zależna od celowości sobie właściwej. Dążność do celu sobie właściwego nadaną została istotom nierozumnym przez Stwórcę wszechrzeczy; od istot obdarzonych rozumem i wolną wolą wymaga się, i to całkiem słusznie, aby czynności ich nietylko same w sobie doskonale były wykonane, aby, że się tak wyrazimy, *technicznie* były bez zarzutu, ale także aby nie brako-

---

[2]) Etiam in malis aliquis dicitur esse perfectus, sicut dicitur aliquis perfectus fur aut latro. *De perf. vitae spir.*c. 1.

[3]) In seipso autem aliquid perficitur ut subsistat per principia essentialia. De Ver. 21 a 5. c.

[4]) Sed ut debito modo se habeat ad omnia quae sunt extra ipsum, non perficitur, nisi mediantibus accidentibus superadditis essentiae, quia operationes quibus alteri conjungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiae progrediuntur. De Ver. ibd.

wało im tego warunku, bez którego żadną miarą nie możnaby nazwać ich dobremi, mianowicie orjentacji do celu odpowiedniego.

Łączność wspomniana między doskonałością a celowością tak dalece jest prawdziwa, że słusznie powiedzieć można za św. Tomaszem: „Im jakiś byt więcej zbliża się do swego celu, tem jest doskonalszy“[5]).

Mówiąc tedy o doskonałości człowieka zgodzimy się bez trudności na twierdzenie, że człowiek będzie doskonały, jeśli osiągnie cel sobie właściwy, co więcej, w tej mierze będzie doskonałym, w jakiej zbliży się do celu sobie wytkniętego. Oczywiście, że cel życia ludzkiego bierzemy tu w znaczeniu najogólniejszem, wedle którego odpowiada wszystkim bez różnicy ludziom: cel ostateczny dla wszystkich istotnie jest jeden. Doskonałość ludzką możemy więc uwzględnić tutaj tylko w jej urzeczywistnieniu zasadniczem, nie wchodząc w tysiączne okoliczności usposobienia, temperamentu, rasowości, warunków życia, które wyciskają niechybnie swe piętno wyodrębniające na doskonałości poszczególnego osobnika. Jest to przedmiot raczej własnej obserwacji, hagjografji, biografij poszczególnych i t. d., które wykazują, że tyle jest typów doskonałości, ilu ludzi: o każdym Świętym można słusznie powiedzieć to zdanie Pisma św. (Eccli. 44, 20), jakiego używa Kościół św. w swej liturgji: *Non est inventus similis illi,* nie jest znalezion równy jemu.

## 2. PIERWOWZÓR DOSKONAŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ: SZCZĘŚLIWOŚĆ WIECZNA

a) *jej przedmiot.*

Biorąc więc za podstawę wyżej wspomniane twierdzenie, że człowiek jest doskonały w miarę, jak zbliża się do swego celu, stosunkowo łatwo byłoby dać zadawalniającą odpowiedź na zagadnienie o doskonałości ludzkiej,

---

[5]) Tantum est unumquodque perfectius, quanto est ultimo fini propinquius. 1-2 q 106 a 4.

gdyby nie fakt, że człowiek ma urzeczywistnić doskonałość swoją w dwóch odrębnych, istotnie różnych stanach. Nie w tem znaczeniu oczywiście, jakoby cel człowieka był podwójny; cel człowieka tutaj na ziemi, a później w Ojczyźnie niebieskiej jest przedmiotowo jeden: Jest to sam Bóg, w Trójcy św. Jedyny. Jednakże zmiana istotnych warunków naszego poznania pociąga za sobą, że dążność nasza do celu, a co za tem idzie, doskonałość nasza, inną będzie tutaj na ziemi, inną natomiast w niebie.

Już sama zdrowa filozofja, udowadniając rozumowo prawdę o nieśmiertelności duszy, każe nam spodziewać się pewnej wiecznej szczęśliwości życia. Prawda jednak o *istnieniu* tej szczęśliwości wiecznej, nie posiada bezpośredniej oczywistości i nie wszyscy do niej dochodzą; stąd też nie daje ona duchowi ludzkiemu dostatecznego światła dla kierowania swojem życiem.

Przeciwnie, dane jakich nam dostarcza Objawienie, nietylko, że dają nam bezwzględną pewność o życiu wiecznem, ale nadto pouczają nas jeszcze o istnieniu całego porządku nadprzyrodzonego, którego jest ono ukoronowaniem. Wiara nam mówi, że zdążamy do pewnej przyszłości, która ostatecznie, i to na wieczność ustali los naszego istnienia. „Najwyższa doskonałość natury ludzkiej zasadza się na chwale wiecznej, skoro człowiek otrzyma wszystko to, co tylko natura ludzka otrzymać może“[6]).

Doskonałość właściwie ludzka, doskonałość człowieka w stanie życia ziemskiego polega więc na tem, aby dążyć do przeznaczenia ostatecznego. Stąd jasne, że poruszyć zagadnienie doskonałości ludzkiej, znaczy wywołać równocześnie cały problem celu ostatecznego. Jaki będzie cel nasz ostateczny, taką także będzie cecha znamionująca naszą doskonałość ziemską.

W myśl powyższych zasad stwierdzimy najpierw, na czem polega cel ostateczny człowieka, by określić w zależności od tego celu doskonałość ludzką: nie można wyczerpująco mówić o pełnej doskonałości człowieka na zie-

---

[6]) Prima ergo perfectio humanae naturae est in statu gloriae, quando homo habebit totum hoc, quod possibile est esse in natura humana. 3 Sent. d. 27 q 3 a 4. c.

mi, nie odnosząc się do wieczności, w której życie ludzkie ma znaleźć swe uwieńczenie.

Jedno istnieje tylko rozwiązanie, które potrafi zaspokoić rozum i serce ludzkie: Bóg jest celem ostatecznym człowieka, „w Bogu tylko znajduje się szczęśliwość człowieka“[7]). Dla czego? — głęboko w duszy ludzkiej wyryta jest tęsknota za nieskończonością, a pragnienie to nie spocznie, dopóki dusza ludzka w szczęśliwości ojczyzny - nieba nie posiądzie swego Boga i nie połączy się z Nim na wieki: „Życiem szczęśliwem człowieka Bóg jest“ mówi św. Augustyn[8]). Wola i serce ludzkie nie może zadowolić się tylko cząstką dobra, tak samo jak rozum ludzki nie może poprzestać na urywkowej prawdzie: umysł nasz bowiem domaga się prawdy bezwzględnej i ogólnej, prawdy w całej pełni[9]). „Ostateczną doskonałością rozumu ludzkiego jest prawda Boska“, mówi słusznie św. Tomasz[10]), co na swój sposób wyraził już św. Bernard : „Istotę zdolną pojąć Boga nie zaspokoi już cokolwiek mniejszego“[11]). Wola ludzka nie może w dążności swej stawiać sobie żadnego ostatecznego kresu, leży to już w jej naturze: to też przedmiotu, któryby wyczerpał całą jej możność i zdolność, nie znajdzie w żadnem stworzeniu, lecz tylko w samym Bogu. Nie dlatego oczywiście, jakoby poza Bogiem nie istniało dobro, lecz dlatego, że Bóg jest źródłem wszechdobra i dobrem w całej pełni[12]). W Bogu jedynie wola człowieka może doznać ostatecznego zapełnienia swej możliwości ; boć kto posiadł Boga, tem samem posiadł wszystko.

Tak zrozumieć należy piękne powiedzenie Pascala: „Bóg jest miejscem duchów“[13]), to znaczy, że duch nie spocznie gdzie indziej, tylko w samym Bogu.

---

[7]) In solo Deo, beatitudo hominis consistit. 1-2 q 2 a 8 c.

[8]) Beata vita hominis Deus est. S. Aug. de Civ. Dei, 19 c. 26, cit. ibd.

[9]) 1-2 q 2 a 8 c.

[10]) Ultima perfectio humani intellectus est veritas divina. II-II q 18 a 4.

[11]) Capacem Dei, quidquid minus est, non implebit. S. Bern. cit. apud S. Thom. *Opusc. de dilect. Dei et proximi,* c 19 ; (ed. Vivès t. 28 p. 344).

[12]) ad ipsum universalem fontem boni. 1-2 q 2 a ad 1.

[13]) Dieu est le lieu des esprits.

b) *istotny akt doskonałości w niebie.*

Skoro taki jest przedmiot naszej szczęśliwości wiecznej, natenczas w dalszym ciągu nasuwa się pytanie, w jaki sposób przyswoimy sobie najwyższe to dobro, czyli dokładniej: przy pomocy której z władz naszych możemy posiąść Boga? W tem pytaniu wyraża się często rozstrząsany problem szczęśliwości *formalnej* człowieka, czyli istoty jego szczęścia wiecznego.

Idąc śladami św. Tomasza, twierdzimy, że szczęśliwości wiecznej dostąpimy formalnie w bezpośredniem *widzeniu* Boga.„Ostateczna i doskonała szczęśliwość polega na widzeniu Istoty Bożej"[14]).

Od tego ostatniego twierdzenia zawisła cała nasza nauka moralności: człowiek powinien urabiać swój sposób postępowania wedle celu, do którego zmierza: obyczaje więc ludzkie z tego punktu widzenia będzie można określić jako dążenie do jasnego widzenia Boga w ojczyźnie niebieskiej: każda czynność ludzka powinna nosić na sobie znamię tego wielkiego przeznaczenia swego.

Wyraźne teksty Pisma św. zapewniają nas, że tego rodzaju widzenie Boga będzie stanowić nasze życie wieczne: chrześcijanin więc wątpić o tem nie może: „To jest życie wieczne, by poznali Ciebie, jedynego Boga prawdziwego, i któregoś posłał, Jezusa Chrystusa"(Jan 17, 3). Przez łaskę uświęcającą jesteśmy już tutaj na ziemi synami Bożymi przybranymi, „z Boga zrodzeni" (Jan 1, 13), przebóstwieni niejako, „byśmy się stali uczestnikami w Boskiej naturze" (II. Piotr. 1, 4). Przez całą wieczność będziemy oglądali twarzą w twarz samą Istotę Bożą: „Widzimy teraz — mówi św. Paweł — przez zwierciadło, w zagadce: wtedy zaś twarzą w twarz" (I. Kor. 14, 12). Św. Jan wyjaśnia, że staniemy się podobni do Boga, bo ujrzymy Go „takim jakim On jest" (I. Jan 3, 2), wtedy mianowicie, kiedy z życia obecnego przejdziemy do Ojczyzny niebieskiej.

Tę samą prawdę wyrażają również niektóre określenia dogmatyczne; najsłynniejsze z nich jest zapewne orzeczenie papieża Benedykta XII w konstytucji *„Benedictus*

---

[14]) Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. I-II q 3 a 8 c.

*Deus*" (r. 1336): „Dusze świętych... oglądają Istotę Bożą widzeniem bezpośredniem w twarz"[15]).

Dlaczego jednak istotę szczęśliwości życia wiecznego zasadzamy na akcie poznania i temsamem dajemy pierwszeństwo rozumowi, a nie przypisujemy jej miłości bożej? Jak nam wyjaśnia św. Tomasz[16]), który tutaj silnie zaznacza swój intelektualizm, powód jest następujący: Szczęśliwość wieczna w istocie swej polega na połączeniu się z Bogiem, gdyż człowiek osiągnął cel swój, kiedy posiadł Boga. By zaś dopiąć celu, nigdy nie wystarczy sam akt woli. Dlaczego? — Otóż dlatego, że jeśli aktem woli chcemy posiąść dobro upragnione, dążymy już wprawdzie do celu naszego, ale temsamem jeszcze go nie osiągnęliśmy[17]).

Ta sama prawda stosuje się do naszego dążenia ku szczęśliwości ojczyzny niebieskiej: i tam wola nasza nie może połączyć się z Celem, którego rozum poprzednio nie poznał. A więc pierwszym i istotnym aktem, którym człowiek w niebie połączy się z Bogiem, jest widzenie uszczęśliwiające umysłu. To też dopiero kiedy w bezpośredniem widzeniu połączymy się z Istotą Bożą, wtenczas jako następstwo tego aktu poznania zrodzi się miłość samorzutna, wyczerpująca niejako całą naszą zdolność miłowania. W odróżnieniu od miłości naszej tutaj na ziemi, miłość owa nie będzie już wolną, gdyż Bóg bezpośrednio stanie obecny przed duszą, jako jej dobro najwyższe: wola zaś ludzka z konieczności swej istoty musi miłować dobro absolutne, skoro dobro to przedstawia się jej w całej swej bezwzględności i nieskończoności[18]).

Radość niewymowne będzie towarzyszyła widzeniu Boga, stanowiącemu, jak widzieliśmy, samą istotę szczęśliwo-

---

[15]) „Animae sanctorum... vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali" Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum ac definitionum fidei*, 530; cf. *ibd.* 693, 1928.

[16]) 1-2 q 3 a 4.

[17]) cf. ibd. ad 2.

[18]) Św. Tomasz w inny jeszcze sposób wykazuje istotę szczęśliwości wiecznej: „Cum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturae, oportet, quod secundum id intellectuali naturae conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non

ści[19]): W dobitnych słowach wspomina o tem Psalmista: „Upajają się hojnością domu twego: potokiem rozkoszy twojei napawasz ich“ (Ps. 35, 9).

Będąc pełnią życia duchowego, szczęśliwość wieczna zawiera w stopniu doskonałym wszystkie cnoty nadprzyrodzone, których nie wyklucza stan błogosławionych, posiadających już swego Boga[20]); również osiągną stopień doskonały wszystkie dary Ducha św.: nie wszystkie z pośród nich znajdą w ojczyźnie niebieskiej to same pole popisu, pozostanie jednak w zupełności boski ich sposób działania[21]): wszystko bowiem ulegać będzie natchnieniu bożemu, Bóg będzie „wszystko we wszystkiem“ (I. Kor. 15, 28). Oto w całej pełni życie szczęśliwości wiecznej: „owoc“[22]) upragniony i zdobyty, „błogosławieństwa“[23]) urzeczywistnione w sposób najdoskonalszy.

## 3. ISTOTA DOSKONAŁOŚCI ŻYCIA OBECNEGO

Życie zaś nasze na ziemi jest tylko przygotowaniem się do szczęśliwości wiecznej. Cała też nauka objawiona poucza nas o tem że życie nasze jest wędrówką, pielgrzymo-

---

est proprium intellectualis naturae, sed omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis... intellectus autem secundum se est proprius intellectuali naturae. Beatitudo igitur... in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis quam in actu voluntatis“. 3. c. Gent. 26.

[19]) Contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum. S. Augustinus, I *de Trinitate* 8, cit. 2-2 q. 180 a. 4.

[20]) Caritas numquam excidit (1 Cor. 13, 8); virtutes morales... quantum ad id, quod est formale, remanebunt in beatis perfectissime post hanc vitam. I-II q 67 a 1.

[21]) Quantum ad essentiam donorum (et) sic perfectissime erunt in patria. 1-2 q. 68 a. 6. Omnia [dona] habebunt actus suos circa ea, quae pertinent ad vitam contemplativam quae est vita beata. ibd. ad 3.

[22]) Fructus hominis dicitur ultimus hominis finis quo debet frui. 1-2 q. 70 a. 1; opera nostra inquantum sunt effectus quidam Spiritus S., in nobis operantis, habent rationem fructus. ibd. ad 1.

[23]) Cum beatitudo sit actus virtutis perfectae, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitae pertinent. II-II q 19 a 12 ad 1; illa praemia [beatitudinum] perfecte... consummabuntur in vita futura. I-II q 69 a 2 ad 3.

waniem do szczęśliwości wiecznej, że podobnie jak pielgrzym nie zatrzymuje się nigdzie po drodze, tak samo i my „nie mamy tutaj trwałego mieszkania, lecz innego szukamy, nie ręką ludzką czynionego, w niebie" (Żyd. 14, 13; II. Kor. 5, 1). — W tem właśnie tkwi cały sens życia chrześcijańskiego: wieczny spokój nasz, spełnienie naszych pragnień osiągniemy dopiero w niebie; jeśli tak jest, słusznie przyznać musimy, że doskonałość nasza tutaj na ziemi pozostaje w ścisłej zależności od doskonałości naszej w niebie; doskonałością naszą będzie, co zapewni nam osiągnięcie doskonałości Ojczyzny niebieskiej, — co nam już tutaj na ziemi dozwoli posiąść Boga. Bo przecież żywot wieczny polega właśnie na posiadaniu Boga przez *widzenie* uszczęśliwiające. Czem będzie więc doskonałość nasza na ziemi? Odpowiemy słowami Doktora Anielskiego: „Na tem polega doskonałość tego życia, byśmy do podobieństwa doskonałości [Ojczyzny] jaknajbardziej się zbliżyli"[24]).

I to też pewna, że człowiek żadną miarą nie zdołałby swemi własnemi siłami pokusić się o osiągnięcie celu tak wzniosłego: życie przyrodzone nie prowadzi do życia nadprzyrodzonego: odległość jest nieprzekraczalna.

A mimo to, właśnie życie nasze tutaj na ziemi ma nas doprowadzić do tego szczytnego celu widzenia niebiańskiego: bo wiara nas uczy, że człowiek winien zasługiwać w sposób ścisły, równostopniowy [*ex condigno*] na szczęśliwość wieczną, t. zn., że czyny nasze mają odpowiadać poziomowi celu ostatecznego nadprzyrodzonego i posiadać cenę i wartość życia wiecznego.

Nie jest to bynajmniej zuchwalstwem sięgać tak daleko. Bo chociaż prawda, że Bóg „mieszka w światłości niedostępnej" (I. Tim. 6, 16), jednak wiemy równocześnie z Objawienia, że przez dziwne zniżenie się do nas Dobroci Bożej, nosimy w sobie, już w tem życiu, pierwiastek naszej szczęśliwości. Jest to łaska Boża, która jest „niejakim początkiem w nas chwały wiecznej"[25]).

---

[24]) Ut in similitudinem perfectionis illius [sc. patriae] quantum possibile est, nos trahamus; et in hoc perfectio hujus vitae consistit. *De perf. Vitae spir.* c. 6.

[25]) Gratia nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. 2-2 q 24 a 3 ad 2; cf. 1-2 q 69 a 2, *de Ver.* 14 a 2.

Tutaj na ziemi widzimy Boga tylko w słabem świetle wiary naszej, a co gorsza, możemy stracić łaskę, a z nią wszelkie prawo do szczęśliwej wieczności[26]), lecz, poza temi różnicami, życie łaski jest istotnie tem samem co życie chwały, jakiego się spodziewamy. Stąd łatwo zrozumiemy nieskończoną cenę łaski, o której św. Tomasz z niezrównaną ścisłością powiada: „Wartość łaski jednego człowieka jest większa, niżeli dobro natury całego wszechświata[27])".

Niema w tem żadnej przesady. By to zrozumieć wystarczy zdać sobie sprawę z tego, czem jest łaska Boża. Wiemy, że Bóg jest obecny we wszystkich rzeczach. Tak długo, jak Bóg pozostaje tylko Stwórcą bytu naturalnego, obecność Jego *(praesentia immensitatis)* opiera się na powszechnej Jego przyczynowości. Lecz skoro Bóg obdarza nas swemi darami nadprzyrodzonemi, przez które byt stworzony może wejść w styczność szczególną z Bogiem, obecność ta niewspółmiernie się zmienia: staje się obecnością przyjaźni: Bóg staje się *naszym*, posiadamy Go rzeczywiście[28]).

Do takich wyżyn sięga porządek nadprzyrodzony łaski, właśnie dlatego, że skierowany i przeznaczony jest do widzenia uszczęśliwiającego. Życie chwały i życie łaski w istocie swej są identycznemi; „łaska i chwała odnoszą się do tego samego rodzaju"[29]) mówi Doktor Anielski.

Nie rozwiązaliśmy jednak jeszcze samego zagadnienia doskonałości chrześcijańskiej. W myśl założenia naszego, doskonałość człowieka obejmować musi z konieczności jego działanie[30]), gdy tymczasem łaska odnosi się raczej do

---

[26]) Ex mutabilitate liberi arbitrii contingit, quod aliquis post habitam caritatem peccat. III q 79 a 6 ad 2.

[27]) Bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi. I-II q 113 a 9 ad 2.

[28]) Sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. I q 8 a 3 ad 4. — Por. Ks. Dr. A. Żychliński, Życie wewnętrzne, Lwów 1931, str. 104 nn.

[29]) Gratia et gloria ad idem genus referuntur. II-II q 24 a

[30]) Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superadda-

doskonałości istotnej człowieka[31]): łaska ma być tem w porządku nadprzyrodzonym, czem natura w porządku przyrodzonym. Ponieważ, jak każda natura, tak i łaska działa nie bezpośrednio, tylko przez swoje władze, jakiemi są cnoty i daru Ducha św.[32]), przeto wyłania się pytanie, która z czynności łaski czyni człowieka doskonałym, innemi słowy, jaki jest pierwiastek *bliższy* doskonałości ludzkiej, streszczający w sobie niejako całe życie duchowne człowieka.

Skoro doskonałość chrześcijańska polega na połączeniu się z Bogiem, natenczas też ten pierwiastek będzie stanowił o doskonałości naszej, który połączy nas z Bogiem: takim pierwiastkiem jest właśnie miłość Boża, o której powiedziano: „Kto zostaje w miłości, w Bogu zostaje, a Bóg w nim" (I. Jan 4, 16). Istotnie niesposób wyobrazić sobie większego zjednoczenia ponad przyjaźń między Bogiem a człowiekiem, jaką urzeczywistnia miłość.

W oświetleniu wszystkich powyżej wyłuszczonych zasad łatwo nam tu zrozumieć lapidarną potęgę dowodu św. Tomasza, który streszcza niejako wszystko cośmy dotychczas powiedzieli: *„Każda istota jest doskonała w miarę, jak osięga własny cel, który jest ostatecznem wykończeniem rzeczy. Miłość zaś łączy nas z Bogiem, który jest celem ostatnim ducha ludzkiego. Dlatego szczególnie na miłości polega doskonałość życia chrześcijańskiego"*[33]).

Ale i to twierdzenie, mianowicie, że istota doskonałości polega na miłości Bożej, domaga się jeszcze wyjaśnienia.

---

tur ei aliqua forma, ex qua ejus operationes aliquam efficiam accipiant promerendi ultimum finem. 3 c. G. 150.

[31]) Gratia gratum faciens est quaedam forma in homine, per quam ordinatur ad ultimum finem qui Deus est. 3 c. Gent. 151.

[32]) Gratia reducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem, quod virtus, sed habitudo quaedam, quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix. 1-2 q 110 a 3 ad 3; cf. 2 d. 26 q 1 a 4; Ver. 27 a 3; 3 c. G. 151-153.

[33]) Unumquodque dicitur esse perfectum, inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis... Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae. 2-2 q 184 a 1.

## 4. ZAPATRYWANIA NIEŚCISŁE NA DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKĄ

Naukę, że miłość Boża stanowi istotę doskonałości chrześcijańskiej, musimy uznać za prawdę wiary, gdyż jest ona zawartą w Piśmie św. Wynika stąd, że przynajmniej teoretycznie mówiąc, niemożliwa jest w tym przedmiocie różnica zdań: wszyscy tedy teologowie godzą się na to, by w samej miłości Bożej upatrywać tę cnotę, od której przytomności i stanu wszystko zależy w życiu duchowem: od niej zawisła nasza doskonałość. Pomimo to jednak w konkretnem i praktycznem, czyli do życia zastosowanem, ujęciu wspomnianej zasady, można spotkać zapatrywania rozbieżne, mniej lub więcej zbliżające się do prawdy; występują one w dwojaki sposób: albo, naukowo uzasadnione metody i *szkoły* życia duchowego; albo też tylko jako pojęcia osobiste, które mają stanowić pewien określony program życia dla jednostki i jej postępowaniu nadać cechę charakterystyczną.

Pomijając na tem miejscu szczegółowy rozbiór „Systemów" życia duchowego, zatrzymamy się pokrótce na niektórych poglądach osobistych, jakie często można spotkać u chrześcijan, nie zdających sobie może dostatecznie sprawy z istoty zagadnienia, które na swój sposób rozwiązują[34]).

I tak osoby o wybitnym intelektualiźmie skłonne będą do przecenienia praktycznej roli kontemplacji nadprzyrodzonej na ziemi. Wedle nich cała doskonałość będzie polegała na poznaniu Boga tu na ziemi w sposób najdoskonalszy. Nietylko że mogą powołać się na powagę Pisma św. które powiada: „Mądrość Bożą mówimy między doskonałymi" (I. Kor, 2, 6), ale ponadto sama wyższość rozumu nad wolą zdaje się przemawiać za tem, że jeśli w szczęśliwości niebieskiej doskonałość polega na widze-

---

[34]) Por. R. Garrigou-Lagrange O. P., *Perfection chrètienne et contemplation*, St. Maximin 1923, str. 152 nn.; Y-E. Masson O. P., *Vie chrètienne et vie spirituelle*, Paris 1929, str. 27 nn.; A. Tanquerey, *Précis de Théologie ascét. et myst.*, Paris 1924, str. 206 n. (Tłum. polskie Ks. Abpa P. Mańkowskiego, Kraków 1928).

niu Boga, więc na czynności rozumowej, doskonałość tu na ziemi, idąc niejako po tej samej linji, w istocie swej będzie nacechowana tym samym charakterem intelektualistycznym.

Nieraz też spotkać się można z pewnem zapatrywaniem, które widzi doskonałość w cierpliwem znoszeniu trudności tego życia, w umartwieniach, w postach, w ostrościach pokutniczych. Takie zapatrywanie rozpowszechniło się zwłaszcza u ludzi prostych, zwracających uwagę przedewszystkiem na to, co bije w oczy. Zapewne przyznać musimy, że trudność zwyciężona mężnie, może być znakiem doskonałości już nabytej, ale sama przez się istoty doskonałości stanowić nie może. Niezawsze więc trudności przebyte są choćby sprawdzianem doskonałości. Bo czyż nie może być właśnie przeciwnie? Cnota polega z istoty swej na pewnej łatwości w działaniu. Kto w działaniu swojem borykać się musi długo i ciężko z trudnościami, nie posiadł jeszcze cnoty w stopniu dostatecznym, trudno nazwać go doskonałym. Ma się rozumieć, że mamy tu na myśli trudności wewnętrzne, niedomaganie i słabość samego podmiotu, nie zaś przeszkody zewnętrzne, zupełnie niezależne od osoby działającej. Trudność osobista pozostanie więc zawsze czynnikiem obcym i nie rozwiązującym naszego zagadnienia, na co już zresztą ubocznie św. Tomasz zwrócił uwagę w słowach: „...stąd nie wynika, by wszystko co trudniejsze, zasługiwało na większą nagrodę: lecz tylko wtedy, jeśli jest trudniejsze ale równocześnie lepsze“[35]).

Nie można także powiedzieć, z całą ścisłością, by doskonałość polegała na dobrych uczynkach. Wprawdzie cnota miłości nadprzyrodzonej obejmuje jako swój przedmiot także bliźniego naszego, dokładniej mówiąc Boga w bliźnim naszym, i wymaga od nas praktykowania dobroczynności w zakresie naszych osobistych warunków, ale zasadniczem i pierwszorzędnem pozostaje zawsze usposobienie wewnętrzne czyli miłość odnosząca się do Boga, której żadne czyny zewnętrzne, żadna gorliwość apostolska nie może usunąć na drugi plan, bo inaczej tracą same rację bytu.

[35]) Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium; sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius. II-II q 27 a 8 ad 3.

I tutaj znowu przebija się podobna dążność jak wyżej, mianowicie niedocenianie czynnika duchowego a zatem niewidzialnego na korzyść działalności zewnętrznej, błyszczącej wobec świata.

W tej dziedzinie możliwem jest jeszcze inne stanowisko. Czy nie lepiej będzie wogóle ominąć całego zagadnienia, pozostając w przekonaniu, że wystarczy żyć po chrześcijańsku: praktykować cnoty, zachować przykazania, unikać grzechu. Doskonałość tedy chrześcijańska będzie zasadzała się, bez różnicy i bez dalszego badania, na zespole cnót, jakich domaga się rozum oświecony przez wiarę: w ten sposób zapewni się harmonijny rozwój wszystkich władz człowieka, życie duchowne będzie pełnym rozkwitem życia łaski w duszy chrześcijańskiej[36]). Zdanie to tak ujęte bezwątpienia zawiera dużo prawdy, pozostaje ono jednak jeszcze zbyt ogólnikowe, bo jak poniżej wykażemy, w życiu duchownem trzeba pierwiastka jednoczącego, któryby wszystkie siły duszy w sobie skupiał i kierował do celu ostatecznego.

Więcej natomiast słuszności posiada twierdzenie, że doskonałość chrześcijańska polega na upodobnieniu się do Boga, w znaczeniu naśladowania Go[37]), na naśladowaniu Chrystusa Pana[38]), na oddaniu się Bogu. Jest jednak tyl-

---

[36]) Cf. Schrijvers, Zasady życia duchownego, Kraków 1926 p 28, 30.

[37]) Duplex est similitudo. Una omnimodae aequiparantiae... Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturae ad Deum, inquantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum... Quodlibet autem bonum in creatura existens est quaedam participata similitudo primi boni. II-II q 163 a 2. — Oportet ...quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari...prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares. I-II q 61 a 5. — Lecz z drugiej strony twierdzi Św. Tomasz: Perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio attendatur, quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur. 1 c. G. 28.

[38]) Pod tym względem powiada św. Tomasz: Quaedam sunt, in quibus Christum admirari possumus, non imitari, sicut ea quae pertinent ad divinitatem ejus et ad beatitudinem, quam habuit adhuc viator existens. Ver. 23 a 8 ad 5.

ko jedna odpowiedź, które dociera do jądra zagadnienia i daje nam rozwiązanie ostateczne, o pewności takiej, jak większej trudno spodziewać się w podobnym przedmiocie: *doskonałość życia chrześcijańskiego polega na miłości Bożej.*

Pismo św. niedwuznacznie wyraza tę prawdę, wobec czego trudno nie uznać jej nietylko jako teologicznie pewną ale wprost jako wchodzącą w skład przedmiotu wiary św. „Kto nie miłuje, zostaje w śmierci", powiada św. Jan: (I. Jan 3, 14) kto nie posiada miłości, w życiu duchownem jest umarłym. Jeszcze dobitniejsza jest nauka św. Pawła Apostoła; nawołuje on Kolosan do życia bogobojnego i cnotliwego temi słowy: „Przywdziejcie się więc, jako wybrani Boży, święci i umiłowani, we wnętrzności miłosierdzia, łagodność, pokorę, skromność, cierpliwość", aby zaś wyodrębnić wyjątkowe znaczenie miłości Bożej dodaje: „nadewszystko zaś miejcie miłość, która jest związką doskonałości" (Kol. 3, 12-14). Miłość Boża jest istotnie nieodzowną dla doskonałości, bo będąc „związką doskonałości" skupia w sobie wszystkie cnoty i łączy je w piękną jedność i harmonijną całość życia duchownego; miłość jest „pełnością prawa" (Rzym. 13, 10) w tem znaczeniu, że kto posiada miłość Bożą, zachował wszelkie przykazanie, zasłużył przez to na żywot wieczny. Od miłości Bożej wszystko zawisło w życiu duchownem: prawda to tak doniosła, tak brzemienna w następstwa, że św. Paweł w swej słynnej pochwale miłości (I. Kor. 13) może zawołać: „jeślibym miłości nie miał, na nic mi się zda", jeśli nie mam miłości, niczem nie jestem. Prawda to tak zespolona z całością wiary św., tak powszechnie uznana, że Kościół św. nie potrzebował dotąd określać i ogłaszać jej w sposób uroczysty i nadzwyczajny swoim nieomylnym urzędem nauczycielskim.

Naukę tę o miłości Bożej w ciągu wieków szeroko rozwinęli i wyjaśnili Ojcowie Kościoła, teologowie, autorowie duchowni i mistyczni; klasycznym w tym względzie stał się *Traktat o miłości Bożej* św. Franciszka Salezego.

Zanim w sposób teologiczny uzasadnimy, jak miłość Boża stanowi doskonałość życia chrześcijańskiego, wypada nam wpierw poznać czem jest miłość Boga i jakie zadanie spełnia ona w naszem duchownem życiu nadprzyrodzonem.

Biblioteka Śląska

ROZDZIAŁ DRUGI

# MIŁOŚĆ BOGA JAKO PRZYJAŹŃ Z BOGIEM.

Łączność, jaką miłość nawiązuje między Bogiem a nami jest najwznioślejszą, jaką można sobie wyobrazić: jest to łączność przyjaźni[1]), urzeczywistniona między Bogiem w Trójcy Świętej Jedynym a ludźmi odrodzonymi i wyniesionymi przez łaskę ponad swą naturę. Ściślejszej łączności dwóch istot niesposób pomyśleć, jedno tylko Wcielenie idzie dalej, łącząc dwie natury w jednej Osobie, ale ono jest, jak wiemy, czemś zupełnie wyjątkowem i jedynem.

Między Bogiem a nami nawiązuje się prawdziwa przyjaźń i nic poniżej przyjaźni nie da nam pojąć należycie naszego stosunku do Boga. Chcąc tedy zgłębić to zagadnienie zjednoczenia z Bogiem przez miłość, winniśmy dokładnie poznać naturę przyjaźni, która jedyna jest w stanie zjednoczenie to urzeczywistnić. Św. Tomasz dał nam bardzo głęboką analizę całej dziedziny miłości, a przyjaźni w szczególności: tę ostatnią rozłożył on na trzy składniki: życzliwość, wzajemność i obcowanie[2]). *Życzliwość* jest istotą przyjaźni jako najdoskonalszy przejaw miłości, *wza-*

---

[1]) Por. Ks. Dr. A. Żychliński, Życie wewnętrzne, Lwów 1931, str. 195 nn. E. van Roey, De virtute caritatis, Malines 1929. Ks. Dr. K. Kowalski, O trzech czynnikach Królestwa Bożego, Lwów 1931, str. 11 nn.

[2]) Amicitia tria importat: benevolentiam, redamationem, communicationem. 2-2 q 23 a 1.

*jemność* — warunkiem, zaś *obcowanie* — podstawą, z której ona wyrasta. Już i u Arystotelesa[3]) znajdujemy w głównych zarysach tę analizę przyjaźni, a pogłębił ją i, jeśli można tak powiedzieć, uduchownił Pseudo-Djonizy w swem dziele *„De divinis nominibus"* (rozdz. 4).

Nim jednak przystąpimy do analizy samej przyjaźni, koniecznem będzie streścić w krótkości naukę św. Tomasza o miłości, której przyjaźń jest najwyższym rozkwitem. Jest to tem potrzebniejsze, że nowoczesne pojęcie miłości, będące ogólnie w obiegu, ogranicza ją niemal wyłącznie do dziedziny zmysłowej, w której na coś tak szlachetnego, jak przyjaźń, wprost miejsca niema. Coprawda, i miłość zmysłowa może być oczyszczona, uszlachetniona i poniekąd uduchowiona, ale zastąpić miłości duchowej nigdy nie jest w stanie. Jak daleką jest ona od boskiej cnoty miłości, a nawet od prawdziwej przyjaźni przyrodzonej, tak rzadkiej, niestety, wśród ludzi!

Zaczniemy tedy nasze studjum od ogólnego rzutu oka na to, czem jest miłość i najwyższy jej objaw — przyjaźń, zbadamy następnie osobno powyżej wymienione trzy składniki przyjaźni, aby wreszcie uzyskane tą drogą dane zastosować do naszego stosunku do Boga i poznać, w jaki sposób przyjaźń z Bogiem może nas z Nim zjednoczyć.

## 1. MIŁOŚĆ JAKO PODSTAWOWY AKT WOLI

Miłość jest punktem wyjścia całej działalności ludzkiej, czy to w dziedzinie zmysłowej, gdzie ona się łączy z życiem organicznem, czy też w dziedzinie duchowej, gdzie ona jest czynnością duchowej władzy pożądania — woli. Jest to faktem podstawowym i zarazem oczywistym, że człowiek we wszystkich swych zabiegach idzie za przyrodzoną skłonnością do pewnego dobra, w którem ma upodobanie i którego pożąda, jako czegoś, co mu odpowiada. „Miłość jest początkiem wysiłku dla uzyskania umiłowanego celu"[4]).

---

[3]) 8 Eth. 2-3.

[4]) Amor est principium motus tendentis in finem amatum. I-II q 26 a 1.

Każda istota posiada taką przyrodzoną skłonność do dobra, aczkolwiek przejawia się ona w różnym stopniu. „Jest to wspólnem każdej naturze mieć pewną skłonność, która jest pożądaniem naturalnem czyli miłością“ — pisze trafnie Doktor Anielski[5]).

Istoty pozbawione poznania mają przyrodzoną skłonność do dobra, co odpowiada potrzebom ich natury. Zwierzęta, będąc obdarzone poznaniem zmysłowem, skłaniają się do poznanego przez ich zmysły dobra, które im się wydaje odpowiedniem. Tę pierwszą podstawową dążność każdej istoty do odpowiadającego sobie dobra nazywamy miłością w najszerszem znaczeniu tego wyrazu; jest ona, jak mówi Św. Tomasz, pewną „współodpowiedniością między dążącym, a tem, do czego dąży“[6]); znajdziemy ją na dnie każdej miłości na wszystkich jej stopniach.

Otóż i wyższe duchowe pożądanie, które jest aktem woli, jest też skłonnością do dobra, lecz skłonnością, wypływającą z poznania rozumowego; mamy w niem akt upodobania w pewnem dobru, ale upodobania, opartego na sądzie rozumu. „Innego rodzaju jest pożądanie, co idzie za poznaniem pożądającego na mocy jego wolnego sądu o rzeczach: takiem jest pożądanie rozumowe czyli intelektualne, które się zwie chceniem“[7]). Otóż i miłość ludzka do tej dziedziny należy; jest ona aktem woli, idącym za poznaniem rozumowem i jako taka może być nazwana w odróżnieniu od miłości zmysłowej — miłością rozumową.

Dobro, które jest przedmiotem tej miłości, jest dobrem samem w sobie, dobrem jako takiem, dobrem ogólnem czyli powszechnem. Człowiek potrafi poznać swym rozumem cechy ogólne wszystkiego, na czem się jego umysł zatrzyma, cechy istotne, niezmienne. To samo czyni on i z dobrem, które poznaje jako coś ogólnego, nieograni-

---

[5]) Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. 1 q 60 a 1.

[6]) Connaturalitas appetentis ad id in quod tendit. 1-2 q 26 a 1.

[7]) Alius est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum judicium; et talis est appetitus rationalis, sive intellectivus, qui dicitur voluntas. 1-2 q 26 a 1.

czonego, powszechnego jako wspólną cechę lub podstawę tego wszystkiego, co jest dobrem pod tym lub innym — ale zawsze ograniczonym — względem. Skłonność naturalna do tak pojętego dobra powszechnego jest źródłem i przyczyną wszelkiej innej miłości. Wola nie byłaby w stanie nic poszczególnego umiłować, jeśliby nie było w niej tej przyrodzonej skłonności, tego wrodzonego umiłowania dobra jako dobra. Posłuchajmy słów Doktora Anielskiego: „Wola w sposób naturalny zdąża do swego ostatecznego celu: każdy bowiem człowiek w naturalny sposób chce szczęścia i z tego naturalnego chcenia powstają wszystkie inne jego zachcenia, albowiem wszystko, co człowiek chce, chce dla jakiegoś celu"[8]).

Szczęścia jednak, które jest na dnie każdego naszego pożądania i chcenia, nie możemy uzyskać jednym aktem miłości. Czyny naszych władz duchowych są ograniczone i choć wola pragnie dobra powszechnego, to jednak nie może go znaleźć w całej jego pełni w przedmiotach stworzonych. To też jest ona zmuszona poprzez długi ich szereg wspinać się do celu ostatecznego. Poszczególne te dobra mają zatem charakter szczebli, środków, prowadzących do tego celu, który przyświeca całemu życiu.

Istoty pozbawione rozumu, a przeto i wolności, kierują się wśród tych dóbr, potrzebnych im do życia i wypełnienia jego zadań, instynktami, które działają z niejaką koniecznością, nie pozostawiając im swobody wyboru. Inaczej jest z człowiekiem, który, obdarzony rozumem i wolną wolą, ma możność kierować świadomie wyborem środków, prowadzących do celu; z licznych dóbr, w których częściowo i ułamkowo przejawia się dobro powszechne, ma on możność wybrać to, które sam uzna za najbardziej sobie odpowiadające.

Doskonale wyraża ten charakter wolności wyboru w miłości termin łaciński: *„dilectio"*. Oto jak się wyraża Kard.

---

[8]) Voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum. Omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem; et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem. 1 q 60 a 2.

Kajetan: „Miłość z wyboru to znaczy całkowicie wolna i co do przedmiotu i co do wykonania samej czynności“[9]).

Na mocy ciekawego paralelizmu, który istnieje między dziedzinami poznania i pożądania, można tę miłość z wyboru [dilectio] porównać z rozumowaniem [discursus]. Zachodzi tu jednak ta różnica, że dla rozumu ludzkiego jest niedoskonałością to, że nie może odrazu i w całości objąć swego przedmiotu, a tylko powolnem i ułamkowem rozumowaniem do niego dochodzi. Dla woli przeciwnie: możność wyboru między dobrami, które pełni doskonałości nie posiadają i wobec których człowiek może sam określić swe stanowisko, jest doskonałością. Ta możność nie świadczy bynajmniej o słabości władzy pożądawczej, lecz właśnie o jej mocy, która z konieczności nie da się opanować skończonemi i ograniczonemi istotami, przejawami dobra. Źródłem tej możności jest niedoskonałość przedmiotu, który ma tylko cząstkę całkowitej doskonałości i jako taki nie jest w stanie narzucić się woli ni z nieprzepartą siłą pociągnąć jej do siebie. Jedynie dobro *absolutne* może w ten sposób porwać wolę, ale też ono nie ma w sobie nigdy charakteru środka, któryby prowadził do jakiegoś celu, ono jest celem samo w sobie i jako takie nie podlega wolnemu wyborowi.

Oto słowa Doktora Anielskiego: „Umiłowanie... dobra, którego człowiek z przyrodzenia chce jako swego celu, jest umiłowaniem przyrodzonem. Natomiast pochodzące zeń umiłowanie dóbr, których się pożąda jako środka, prowadzącego do celu, jest umiłowaniem z wyboru... Czynność władzy pożądawczej zależy od stosunku pożądającego do rzeczy, których pożąda; z nich zaś jedne są same w sobie dobre i dlatego też dla siebie samych pożądane, inne zaś mają dobroć względną, podporządkowaną innej rzeczy, jako środek do jej uzyskania i te bywają pożądane nie dla siebie samych, ale dla tych rzeczy, do których uzyskania służą. Stąd też nie jest bynajmniej niedoskonałością pożądającego, że on jednych

---

[9]) Dilectio electiva, id est libera totaliter et quoad objectum et quoad exercitium actus. Com. Cajetani in 1 q 60 a 2 no. I.

rzeczy pragnie z przyrodzenia jako swego celu, innych zaś z wyboru jako prowadzących do tego celu"[10]).

Ale nie koniec na tem. Ze ścisłego rozróżnienia między miłością celu, wypływającą ze skłonności przyrodzonej, a miłością z wyboru, nie wynika bynajmniej, by ten właśnie cel nie mógł być także przedmiotem miłości z wyboru. Wola jako władza duchowa ma możność refleksji nad własnemi swemi czynnościami[11]); ona może przeto zwrócić swój wybór do przedmiotu swych skłonności naturalnych i wolnym aktem świadomym postawić sobie za cel życia to, do czego ją przyrodzone skłonności samorzutnie kierowały. Jest to, rozumie się, rzeczą doniosłą i pełną konsekwencyj, każda bowiem miłość duchowa, a więc i miłość celu ostatecznego winna być miłością z wyboru czyli świadomem daniem pierwszeństwa temu, co jest dobrem absolutnem, ponad wszystkiemi innemi dobrami. Jak dochodzi do skutku ten świadomy akt wolnej woli?

Człowiek jest w stanie rozeznać wśród otaczającej go rzeczywistości to, co może być prawdziwem dobrem. Rozumem swym dostrzega on najpierw pierwszą podstawową cechę rzeczywistości, jej prawdę, czy też prawdziwość, następnie zaś dostrzega i tę drugą cechę bytu — dobro i to wzięte konkretnie, jako jego dobro. Ta to cecha dobra czy też dobroci rzeczy, poznana przez rozum działa na wolę. I oto w woli rodzi się pragnienie posiadania w rzeczywistości tego dobra, które rozum jej pokazał i do którego ona zaraz przylgnęła w poznaniu, czyli idealnie, wewnętrznem swojem upodobaniem. To wewnętrzne upodobanie jest właśnie pierwszym aktem woli, będącym punktem wyjścia całej jej działalności. Ten akt zaś nie nie jest niczem innem jak tylko miłością.

---

[10]) Dilectio... boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis. Dilectio autem ab hac derivata, quae est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva... Actus appetitivae virtutis est... secundum ordinem appetentis ad res, quarum quaedam sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia; quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter, ut finem; et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. 1 q 60 a 2.

[11]) I q 60 a 2 ad 3.

Cóż więc jest ta miłość, którą zwiemy miłością z wyboru [dilectio], miłością prawdziwie ludzką? Jak powstaje ona w woli na widok poznanego przedmiotu? jak przeobraża tę wolę?

Wiemy, że dobro działa jak cel, to znaczy, że działalność dobra należy do zakresu działania przyczyn czy też czynników powodujących dążenie do celu. Dobro pociąga nas do siebie, by nas niejako przemienić w siebie, by nas sobie upodobnić. Nie może ono jednak nas do czynu doprowadzić, jeśli nie będziemy posiadać w sobie czynnika, któryby nadał naszej czynności określonego kierunku, któryby uformował niejako w woli konkretne jej dążenie. Ten czynnik formalny nadaje nieokreślonej możności chcenia określony, konkretny kształt czyli *formę* i jest w woli dziełem rozumu. Rzecz poznana przez rozum i uznana przezeń jako dobra, pociąga wolę, t. zn. przekształca ją niejako w siebie, odbija na niej swe piętno, swą formę i tem samem pociąga do siebie. Dla oznaczenia tego, co jest najistotniejszem w miłości, tego przekształcania się woli na modłę przedmiotu, do którego lgnie, Św. Tomasz używa znamiennych wyrażeń *„coaptatio"*, przystosowanie się i *„complacentia"*, upodobanie[12]).

Posuńmy się o krok naprzód i zapytajmy jeszcze, jaki stosunek zachodzi między tą formą, przekształcającą wolę, a tą samą formą dobra, która jest jej przyczyną i która jest formą poznawczą w rozumie. Wiemy, że rozum aktem poznania chwyta niejako przedmiot, wciąga go intencjonalnie w siebie, odtwarza w sobie jego formę. Otóż tak odtworzona forma działa na wolę, ale działa inaczej niż na rozum. Tem się bowiem różni działalność poznawcza od działalności pożądawczej, że pierwsza, jak mówiliśmy, wciąga niejako przedmiot do siebie, odtwarzając go w sobie, podczas gdy druga wychodzi raczej z siebie i skłania się do przedmiotu. Pierwsza należy do zakresu przyczynowości formalnej, druga zaś do zakresu celowej. Między temi dwoma rodzajami przyczynowości zachodzi ścisły związek, a nawet podobieństwo, które pozwala twierdzić, że cel działa podobnie do formy lub,

---

[12]) I-II q 26 a 1.

że w dziedzinie czynu cel jest formą. A jednak są to dwa procesy, różniące się istotnie od siebie. To też ciekawem jest, że Św. Tomasz, który w młodości swej w komentarzu do Sentencyj pisał: „miłość sprawia, że przedmiot umiłowany staje się formą umiłowanego"[13]), później w Summie zaniechał tego sposobu wyrażania się, zastępując go bardziej ogólnikowym terminem *coaptatio*, lepiej oddającym właściwy stosunek miłującego do umiłowanego przedmiotu.

Wola tedy upodabnia się wewnętrznie do przedmiotu swego upodobania i, przejąwszy się nim idealnie, skłania człowieka, aby starał się posiąść go w rzeczywistości. Z tego podstawowego upodobania idealnego, jakiem jest miłość, rodzi się bowiem pragnienie posiadania realnego danego dobra i wreszcie radość gdy to posiadanie nastąpi.

Przyczyną tedy miłości jest dobro, wzięte nie w oderwaniu, ale konkretnie, t. zn. to coś, co poznaję jako dobre dla mnie[14]). Miłość zaś sama w sobie jest tem wewnętrznem ustosunkowaniem się władzy pożądania do przedmiotu poznanego jako do coś dobrego, i to mianowicie ustosunkowaniem się afektywnem, które jest punktem wyjścia działalności, mogącej doprowadzić do zjednoczenia się z nim efektywnego. Pięknie wyraża to św. Tomasz w następujących słowach: „Przystosowanie się władzy pożądawczej czy to zmysłowej, czy też umysłowej, t. j. woli, do jakiegoś dobra, t. j. samo upodobanie w dobru, nazywa się miłością, czy to zmysłową, czy też intelektualną lub rozumową[15]).

Poznaliśmy dotąd miłość w jej najogólniejszym przejawie, jako upodobanie w dobru i widzieliśmy, że nabiera ona szczególnego charakteru, gdy łączy się ze świadomym wyborem przedmiotu umiłowania. Taka miłość [dilectio], rozumie się, dostępna jest tylko istotom rozumnym. Nie

---

[13]) Amor facit amatum esse formam amantis. 3 d 27 q 1 a 1 ad 5.

[14]) I-II q 27 a 1.

[15]) Coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum id est, ipsa complacentia boni dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. 1-2 q 26 a 1.

wyczerpaliśmy jednak przez to bynajmniej całej różnorodności zjawisk związanych z miłością.

Św. Tomasz, chcąc tę różnorodność dokładniej poznać, zaczyna od przeglądu terminów, któremi się język łaciński posługuje i wylicza ich cztery: *amor, dilectio, caritas* i *amicitia*[16]). Najogólniejszem wyrażeniem jest *amor*; rozciąga się ono do wszystkich przejawów miłości, oznaczając jednak raczej, podobnie jak i „*dilectio*", poszczególny czyn miłowania, podczas gdy „*amicitia*" oznacza nie pojedynczy czyn, ale stałe usposobienie woli. „*Caritas*" wreszcie może oznaczać i jedno i drugie z tem jednak, że odnosi się do czegoś, co sobie drogo cenimy, i że przeto zawiera w sobie pojęcie szczególnie doskonałej miłości[17]).

Wypadnie nam zatrzymać się tu nieco dłużej nad pojęciem przyjaźni, o którem św. Tomasz, idąc za Arystotelesem mówi, że jest jakby stałem usposobieniem czyli sprawnością miłowania[18]). Zapytajmy się tedy, w jaki sposób powstaje w nas ta sprawność miłowania, którą przyjaźnią nazywamy?

Chcąc na to pytanie odpowiedzieć, przyjrzymy się ciekawej nauce św. Tomasza o skutkach miłości, czyli o tem przeobrażeniu wewnętrznem, które ona w nas sprawia. Pierwszym skutkiem miłości jest wewnętrzne zjednoczenie się z przedmiotem umiłowania, które, gdy chodzi o miłość przyjaźni, sprawia, że dobro istoty umiłowanej czynimy naszem dobrem, jak gdyby się od naszego własnego dobra niczem nie różniło. Upodobanie nasze obejmuje wtedy istotę umiłowaną do tego stopnia, że zamieszkuje ona niejako w nas w sposób duchowy, staje się naszem drugiem ja i sprawia, że za Horacym mówimy o niej słowami: „*o, et dimidium animae meae*". „Jeśli kto kocha kogo miłością przyjaźni, wtenczas chce mu dobra podobnie jak i sobie chce dobra; stąd uważa go za drugiego siebie,

---

16) I-II q 26 a 3; cf. 3 d. 27 q 2 a 1 ad obj.

17) Caritas autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, inquantum id quod amatur, magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat I-II q 26 a 3.

18) Amicitia, secundum Philosophum (8 Eth 5) est quasi habitus. 1-2 q 26 a 3.

gdy pragnie mu dobra, jak i samemu sobie i dlatego to mówi się o przyjacielu, że jest „drugim ja" — *alter ego*[19]). Wynika stąd, że istota umiłowana jest poniekąd w tym, który ją miłuje: „o ile miłujący chce i działa dla przyjaciela, jakby dla samego siebie, uważając przyjaciela za jedno z sobą, wtedy można powiedzieć, że umiłowany jest w miłującym"[20]).

Oto pierwsze stadjum przyjaźni: przedmiot umiłowany jest przytomny jakoby utkwił w nas, pozostawiając pod swem wrażeniem wszystkie nasze władze: rozum, pamięć, wolę i uczucia. Powstaje stąd pewne przywiązanie, które jest źródłem silnej radości, takiej, jaka towarzyszy czynom, dokonywanym przez władzę doskonale opanowaną przez odnośną sprawność. To też jedność, która powstała od pierwszej chwili zawarcia przyjaźni, coraz bardziej się ugruntowuje i to coraz większe przenikanie się wzajemne (mutua inhaesio) uważa św. Tomasz za dalsze stadjum oddziaływania miłości na miłującego.

Wola jest stworzona do miłowania. Pragnąc zaś coraz bardziej miłować, skłania ona rozum do tego, by coraz dokładniej poznawał istotę umiłowaną i znajdujące się w niej wartości. Jej nie wystarcza powierzchowne poznanie, żąda ona czegoś więcej, poufnego przeniknięcia do wnętrza: „Miłujący nie jest zadowolony powierzchownem poznaniem umiłowanego, lecz stara się wszystko, co się do umiłowanego odnosi, zbadać do głębi i w ten sposób przenika on do jego wnętrza"[21]). Ten, kto miłuje, pragnie wiedzieć, co czyni istota umiłowana, jakie są jej życzenia, upodobania, zamiłowania, a wiadomości te wpływają wciąż na wolę i pogłębiają w niej pierwszą miłość: wola coraz bardziej przyswaja sobie wszystkie pragnienia i chęci istoty umi-

---

[19]) Cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi, et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse 1-2 q 28 a 1.

[20]) Inquantum [amans]... vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. 1-2 q 28 a 2.

[21]) Amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula, quae ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere, et sic ad interiosa ejus ingreditur. 1-2 q 28 a 2.

łowanej. Św. Tomasz tłumaczy ten stan rzeczy w następujących słowach: „Miłujący jest w umiłowanym, o ile uważa dobro i zło przyjaciela swego, jako swoje własne, a wolę przyjaciela jako własną wolę, do tego stopnia, że zdaje się sam doznawać i odczuwać to, co przyjacielowi zdarza się dobrego lub złego. Stąd właściwością przyjaciół jest, chcieć tego samego i tem samem się smucić i radować"[22]).

Miłujący w umiłowanym — umiłowany w miłującym: *amans in amato — amatum in amante,* oto podwójny składnik tego wzajemnego przenikania się (mutua inhaesio), jakie przyjaźń sprawia i które wciąż oddziaływuje na wolę oraz na wszystkie podległe jej władze. Wytwarza ono w człowieku pewien stały nastrój, czy też stałe usposobienie do jednolitego postępowania po tej samej linji. To właśnie stałe usposobienie nazywamy cnotą miłości.

## 2. ANALIZA PRZYJAŹNI. — JEJ TRZY SKŁADNIKI

### a) *Życzliwość.*

Na tle ogólnej nauki o miłości i o głównych jej przejawach, któreśmy w krótkości streścili, przyjrzyjmy się teraz nieco dokładniej składnikom przyjaźni[23]). Wymieniliśmy je już powyżej, są niemi: życzliwość, wzajemność i obcowanie. Pierwsza z nich, życzliwość, zatrzyma nas nieco dłużej, z nią bowiem łączy się bardzo ważne zagadnienie różnicy między miłością przyjaźni — *amor amicitiae,* a miłością pożądania — *amor concupiscentiae.* W potocznej mowie różnica między temi formami miłości jest ogólnie znana i nasz język polski ma dla ich oznaczenia

---

[22]) Amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sui sicut sua, et voluntatem amici sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici. Et propter hoc proprium est amicorum „eadem velle et in eodem tristari et gaudere" 1-2 q 28 a 2.

[23]) Por. F. Danter, *Grundsätzliches zur Auffassung der Freundschaft nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin,* w Zeitschr. f. Aszese und Mystik, VI (1931), str. 132 nn.

osobne czasowniki: dla pierwszej kochać albo miłować, dla drugiej kochać się albo lubić. Podobnie, jak św. Tomasz mówił, że „śmiesznem byłoby powiedzieć, że ktoś ma przyjaźń dla wina albo konia“[24]), tak i my uważalibyśmy za żart, gdyby kto powiedział, że kocha albo miłuje wino albo konie; mówimy natomiast, że je lubi albo nawet, że się w nich kocha. Polskie terminy rzucają tedy na to zagadnienie sporo światła.

Czem się różni miłość przyjaźni od miłości pożądania? Św. Tomasz odpowiada nam na to, że „nie każda miłość ma charakter przyjaźni, ale tylko ta, z którą łączy się życzliwość“[25]). Odpowiedź ta wskazuje główny moment, do którego zajmująca nas kwestja się sprowadza: przyjaźń odnosi się bezpośrednio do tego, czemu lub komu życzymy dobra jakiegoś, pożądanie zaś do samego dobra którego życzymy sobie lub innemu. Musimy jednak pójść dalej i na podstawie stopni dobra wysnuć zasadniczą różnicę między temi dwoma przejawami miłości.

Dobro jest, jak wiemy, transcendentalną własnością bytu jako takiego, ujmującą stosunek bytu do władzy pożądania. Sam byt tedy jest dobrem, a dobrem o tyle może coś być, o ile jest, t. zn. o ile w jakikolwiek sposób istnieje. To właśnie wyraża stare adagium *Bonum et ens convertuntur.* Stąd wynika, że od stopnia doskonałości bytu, jaką dana rzecz posiada, zależy i stopień, a z nim i doskonałość jej dobra. Otóż dwa są podstawowe stopnie czy też sposoby bytowania: 1⁰ *byt w sobie* czyli byt substancjalny, posiadany przez rzeczy, którym należy się istnienie same w sobie, a nie w czemś innem i które o ile są skończone, są podłożem istnienia czegoś innego; i 2⁰ *byt w czemś innem,* byt akcydentalny, czy przypadłościowy, posiadany przez te wszystkie jestestwa, którym należy się istnienie w innem bycie, a które same przez się istnieć nie mogą.

Podobnie więc należy rozróżniać i dwa stopnie dobra: dobro samo w sobie — *bonum simpliciter,* — które po-

---

[24]) Ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. 2-2 q 23 a 1.

[25]) Non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia. 2-2 q 23 a 1.

siadają rzeczy mające byt substancjalny i dobro względne. *bonum secundum quid,* — które jest przypadłością jakiegoś bytu, mającą w nim swój byt. Tylko pierwsze może samo przez się być celem pożądania, drugie ma zawsze charakter środka podporządkowanego podmiotowi, jako celowi. „Podobnie, jak bytem samoistnym jest to, co posiada istnienie, a bytem względnym to, co istnieje w czemś innem, tak samo ma się rzecz i z dobrem, które się z bytem pokrywa; dobrem samoistnem jest to, co samo jest dobrem, dobroć zaś, która jest dobrocią czegoś, jest dobrem względnem"[26]).

Tym dwom stopniom dobra odpowiadają tedy dwa stopnie miłości. „W dwojaki sposób może być coś miłowane: raz jako dobro samoistne, to znów jako dobro, będące przypadłością innego bytu czyli istniejące w nim"[27]). Jasnem jest, że tylko dobro samoistne może być przedmiotem przyjaźni, to znaczy takiej miłości, przez którą miłujemy rzecz jakąś dla niej samej. Tutaj jednak wypada dokładniej określić stan rzeczy: Dobro samoistne nie zawsze będzie przedmiotem przyjaźni, ale tylko wtedy, gdy dobro to nietylko w dziedzinie bytu, ale i w dziedzinie moralnej będzie czemś samoistnem, mogącem mieć charakter celu naszych zabiegów, gdy, innemi słowy, będzie *bonum honestum,* dobrem duchowem, odpowiadającem godności istoty rozumnej. Jeżeli więc jakaś rzecz samoistna dobrem takiem nie jest, natenczas nie może ona być przedmiotem przyjaźni, tak jak nie może nim być dobro, które jest przypadłością innej rzeczy i które wskutek tego dla tej rzeczy miłujemy. Miłość taka, którą miłujemy coś dlatego, że ono jest dla czegoś innego dobrem, lub innemi słowy: miłość której treścią jest pragnienie dobra dla kogoś, jest miłością pożądania. Oto lapidarne słowa Doktora Anielskiego: „Dobro, którego się życzy komuś, miłuje się mi-

---

[26]) Sicut... ens per se simpliciter est quod habet esse; ens autem secundum quid, quod est in alio, ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem, quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid. 1-2 q 26 a 4.

[27]) Dupliciter aliquid amatur; uno modo ut bonum subsistens alio modo ut bonum accidentale sive inhaerens. 1 q 60 a 3.

łością pożądania; to zaś, czemu życzy się dobra, miłuje się miłością przyjaźni"[28]).

Ponieważ zaś tylko dobro samoistne jest właściwem dobrem — *bonum simpliciter*, — dobro zaś, będące przypadłością czegoś innego, jest tylko dobrem względnem — *bonum secundum quid*, — przeto słusznie wnioskuje św. Tomasz, że jedynie miłość przyjaźni jest pełnem urzeczywistnieniem miłości, podczas gdy miłość pożądania jest niższą jej formą, niższym tej miłości przejawem: „Miłość, którą coś miłujemy, aby *mu* było z *tem* dobrze, jest miłością właściwą, miłość zaś, którą miłujemy coś, aby z niem było *komuś* dobrze, jest miłością względną"[29]).

Jeśli teraz przypomnimy sobie trzy motywy, które nas do dobra pociągają: to, że jest środkiem do uzyskania celu (bonum utile), to, że jest źródłem zadowolenia (bonum delectabile), wreszcie to, że jest dobrem samem w sobie (bonum honestum), jasnem się nam stanie, że tylko to ostatnie powinno być postawione jako właściwy cel naszej woli i że przeto tylko ono może być umiłowane miłością przyjaźni. To zaś, co jest środkiem lub źródłem zadowolenia, można miłować tylko miłością pożądania[30]).

Nie można jednak powyższego rozróżnienia posuwać zbyt daleko i widzieć w tych dwóch formach miłości dwóch odrębnych czynności; są to raczej dwa względy, dwa stosunki, zawarte w tym samym czynie, który miłością zwiemy. Doskonale Kard. Kajetan zwraca uwagę na to, że „nie jest to podział na odrębne części, ale tylko rozróżnienie punktów widzenia". „Miłość nie dzieli się na miłość przyjaźni i miłość pożądania, jak na dwie odrębne miłości, lecz jak na dwa sposoby miłowania. Ta sama bowiem miłość jest miłością przyjaźni w stosunku do przyjaciela i miłością pożądania w stosunku do dobra, którego

---

[28]) Ad illud bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae; ad illud autem, cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae, 1-2 q 26 a 4.

[29]) Amor, quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter; amor autem, quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid. 1-2 q 26 a 4.

[30]) Cf. 8 Eth. 3-4 passim.

mu się życzy"[31]) — pisze wielki komentator Doktora Anielskiego.

Tę samą myśl wyraził już sam św. Tomasz. Nie możemy pożądać czegoś bez pożądania go dla kogoś, a więc bez przyjaźni, jak również nie możemy mieć dla kogoś przyjaźni, nie pożądając czegoś dla niego. Wszystko, co pożądamy, pożądamy „albo dla siebie albo dla kogoś innego"[32]). *Ten właśnie wzgląd „na kogoś", na „siebie" lub „innego", stanowi istotę przyjaźni.* To też słusznie św. Tomasz zaznacza, że „miłość nie dzieli się na przyjaźń i pożądanie, lecz na miłość przyjaźni i miłość pożądania"[33]).

Nie ulega jednak wątpliwości, że jeden z dwóch względów zawsze przeważa. Tem się tłumaczy, że miano przyjaźni i przyjaciela zostało zarezerwowane dla miłości, która się zwraca do kogoś innego i nic dla siebie nie pożąda; natomiast nie daje się tego określenia tej miłości, która odnosi dobro pożądane wyłącznie do siebie; miłość taką zwykło się zaliczać do miłości pożądania. Czy jednak taki sposób określenia jest zupełnie słuszny? Czy niema miłości samego siebie, którąby można nazwać przyjaźnią? Czyż miłość samego siebie nie jest czemś wrodzonem, naturalnem?

W samej rzeczy przyczyną, źródłem miłości jest pewna jedność między miłującym i przedmiotem umiłowania, wszystko bowiem miłuje to, co jest czemś jednem z nim"[34]). Tam więc, gdzie miłujący i przedmiot umiłowania są czemś jednem, substancjalnem identycznem, tam też miłość musi być najgłębszą. Taka miłość jest też wzorem miłości czyli z niej miłość do innych wypływa, jak to już Arystoteles spostrzegł: „stosunki przyjazne względem in-

---

[31]) Distinctio... non est divisio amoris secundum se, sed secundum diversimode amata... Non ergo distinguitur amor in amorem amicitiae et concupiscentiae, tanquam in diversos amores, sed tamquam in diversos modos amandi: unus enim et idem amor est amicitiae respectu amici, et concupiscentiae respectu boni illi voliti. Cajetanus O. P., *Comment.* in 1-2 q 26 a 4.

[32]) Vel sibi vel alii. 1-2 q 26 a 4.

[33]) Amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae. 1-2 q 26 a 4 ad 1.

[34]) Unumquoque diligit id quod est unum sibi 1 q 60 a 4.

nych pochodzą z przyjaźni, jaką się ma do siebie"[35]). Tłumaczy się to między innemi i tem, że człowiek jako istota duchowa ma samoistną osobowość, którą on może obrać sobie za cel swej miłości, podobnie jak i każdą inną jednostkę ludzką. Nie ulega więc kwestji, że miłość samego siebie może i powinna mieć tę cechę przyjaźni, którą zwiemy życzliwość, to znaczy, że powinna ona polegać na życzeniu sobie prawdziwego dobra. Trudno jednak nazywać taką miłość przyjaźnią, gdyż ta suponuje odrębność dwóch osób, która w stosunku do samego siebie może być tylko wytworem umysłu.

Nie można więc zaprzeczyć, że i w stosunku do samego siebie jest możliwa ta wyższa, prawdziwa miłość życzliwa, w której życzymy sobie prawdziwego dobra (bonum honestum) o trwałej wartości. Ma się rozumieć, że zawsze łączy się z nią i miłość pożądliwa, która szuka subjektywnego zadowolenia w dobru (bonum delectabile). Znajduje się ona jednak i w przyjaźni, gdyż, jak to już Arystoteles zauważył, nie ma tak pięknej przyjaźni, w którejbyśmy nie znajdowali dla siebie pewnego zadowolenia subjektywnego[36]). Jeżeli to pożądanie zadowolenia subjektywnego przeważa, wtenczas zarówno życzliwość dla siebie, jak przyjaźń traci swą godność i obniża się do poziomu egoistycznej czyli samolubnej miłości pożądania.

Streśćmy powyższe nieco złożone zagadnienie o dwóch sposobach miłowania i zobaczymy, jak można najprościej sformułować istotną między niemi różnicę: Oto miłować w sposób doskonały (przyjaźnią) znaczy miłować kogoś dla niego samego, miłować go jako tego, któremu się pragnie dobra, któremu się podporządkowuje pod pewnym względem swoje dobro. Miłować w sposób niedoskonały (pożądaniem) to miłować coś lub kogoś nie dla niego samego, ale dla korzyści, jaką się zeń osiąga. Prawdę tę wyraził Doktor Anielski w następujących słowach: „Jest miłość doskonała i niedoskonała. Doskonała jest miłość wtedy, gdy się coś miłuje dla niego samego, jak np. gdy

---

[35]) Philosophus dicit (9 Eth. 8) quod amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus, quae sunt ad seipsum. 1 q 60 a 3 s. c.

[36]) 8 Eth. 3.

ktoś życzy komuś dobra dla niego samego, co ma miejsce w miłości przyjaciela. Niedoskonałą zaś jest miłość wtedy, gdy się coś miłuje nie dla niego, lecz dla dobra, które które się przez to uzyskuje, jak gdy człowiek miłuje rzecz, której pożąda[37]"). Punktem wyjścia powyższego rozróżnienia między temi dwoma stopniami miłości jest samo jej określenie: „Miłować to chcieć komuś dobra"[38]). To też zależnie od przedmiotu i od celu, albo, innemi słowy, od dobra i osoby będziemy mieli tę lub ową miłość.

Nie od rzeczy będzie uczynić teraz jeszcze jeden krok w głąb tego zagadnienia i zobaczyć, jak się mają te dwa przejawy miłości w stosunku do Boga.

Widzieliśmy już, że każda istota ma pewną wrodzoną sobie naturalną skłonność do swego dobra, skłonność, którą nazywamy miłością naturalną lub wrodzoną[39]) i która, będąc w niej złożona czy też zaszczepiona przez samego Stwórcę natury, jest zupełnie uprawniona i nie może być z gruntu spaczona. „Miłość wrodzona jest pewną naturalną skłonnością nadaną naturze przez Boga; nic zaś naturalnego nie może być przewrotnem. Niemożliwem jest tedy, aby jakaś skłonność czy miłość wrodzona była przewrotna"[40]). Ta miłość naturalna jest uzasadniona tak, jak uzasadnione jest naturalne poznanie pierwszych prawd przez rozum: W tem znaczeniu pisze Doktor Anielski: „Jak naturalne poznanie zawsze jest prawdziwe, tak i naturalna miłość jest zawsze prawa"[41]).

---

[37]) Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus; perfectus quidem amor est, quo aliquis secundum se amatur, ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. 2-2 q 17 a 8; cf. a 6 ad 3; q 23 a 1.

[38]) Amare est velle alicui bonum. 1-2 q 26 a 4.

[39]) 1 q 60 a 1. (Est autem hoc commune...)

[40]) Dilectio enim naturalis est quaedam naturalis inclinatio indita naturae a Deo: nihil autem naturale est perversum. Impossibile est ergo quod aliqua naturalis inclinatio vel dilectio sit perversa. *Quodl.* 1 a 8, ed. Vivès t. 15 p. 365.

[41]) Sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta. 1 q 60 a 1 ad 3.

Otóż św. Tomasz nie waha się twierdzić, że pierwszym przedmiotem tej wrodzonej naszej skłonności czy też miłości jest sam Bóg i że tą podstawową swą skłonnością każde stworzenie miłuje Boga ponad samego siebie. „Miłować Boga ponad wszystko, więcej, niż samego siebie jest wrodzonem nietylko aniołom i człowiekowi ale każdemu stworzeniu“[42]).

Twierdzenie to w pierwszej chwili napotyka na dwie trudności. Oto pierwsza: w jaki sposób pogodzić tę miłość Boga wrodzoną każdemu stworzeniu z niemniej wrodzoną miłością samego siebie? A następnie, czem się tłumaczy, że człowiekowi tak trudno praktykować tę miłość Boga nadewszystko, aczkolwiek ona jest mu wrodzoną? Aby móc na te pytania odpowiedzieć, wypadnie nam dokładniej poznać tę wrodzoną miłość Boga nadewszystko.

Aby zrozumieć, co znaczy, że wszelkie stworzenie miłuje Boga więcej, niż siebie i niż jakąkolwiek inną istotę, należy uprzytomnić sobie jedność i porządek świata, które wymagają, aby każda część była dla całości i jej się podporządkowywała. Wszelkie stworzenie, będąc czemś ułamkowem, cząstkowem, zachowuje się wobec całości świata jako część, która nie może dojść do pełni własnego rozwoju inaczej, jak przez pełnię rozwoju całości i która z tej racji winna się tej całości podporządkować. „Wszelka część, na mocy wrodzonej skłonności, działa dla dobra całości nawet z narażeniem się na niebezpieczeństwo lub szkodę. Stąd wrodzonem jest każdej części bardziej miłować całość, niż samą siebie“[43]).

Otóż o wiele więcej od świata, składającego się ze stworzeń jako swych materjalnych części, sam Bóg ma charakter takiej całości, nieskończonej pełni bytu i dosko-

---

[42]) Diligere Deum super omnia, plus quam seipsum, est naturale non solum angelo et homini, sed etiam cuilibet creaturae. *Quodl.* 1 a 8; cf. 1-2 q 109 a 3. Cf. R. Garrigou-Lagrange O. P., *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus,* t. I. passim.

[43]) Unaquaeque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius etiam cum periculo aut detrimento proprio... Unde naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum quam seipsam. *Quodl.* 1 a 8, ed. Vivès t. 15 p. 366.

nałości, takiego dobra wspólnego, do którego wszystkie stworzenia zmierzają każde na sposób, właściwy swej naturze. Nie jest On bynajmniej całością, złożoną z części (totum compositum), lecz pełnią bytu, z której wszystko, co poza nim istnieje, ma swój byt jako udział w Jego bycie (totum participatum). Wiemy dobrze, że jesteśmy tu o krok od panteizmu, ale wystarczy uznać odrębność co do istoty i istnienia — tego, który jest pełnią bytu, od stworzeń, które są udziałem w bycie i doskonałości Bożej, aby się radykalnie od nauki panteizmu odgrodzić. Posłuchajmy słów Doktora Anielskiego: „Jest rzeczą oczywistą, że Bóg jest wspólnem dobrem całego świata i wszystkich jego części. To też każde stworzenie miłuje na swój wrodzony sposób więcej Boga, niż samo siebie: stworzenia pozbawione uczucia czynią to materjalnie, zwierzęta zmysłowo, zaś stworzenie rozumne za pomocą miłości intelektualnej, która jest miłością z wyboru"[44]).

Powyższa doktryna znajduje zresztą głębokie potwierdzenie w nauce o odwiecznem prawie Bożem. Każda bowiem istota, w miarę, jak to prawo urzeczywistnia, wychodzi niejako ze swego ograniczonego zakresu działania i szuka najpierw upodobnienia się do Boga, przez które osięga dopiero swoje indywidualne cele[45]).

Jeśli tak jest, wtedy miłość stworzenia dla samego siebie jest czemś wtórnem i zależnem od wrodzonej miłości Boga. Stworzenie nie znajdzie innego lub lepszego sposobu miłowania samego siebie, jak miłować siebie w całości, w której bardziej samo siebie odnajduje, niż w swej własnej ograniczonej indywidualności. „Część jest tem, czem jest, przez całość"[46]). Wszelkie wyłamanie się z tego prawa będzie wykroczeniem przeciw skłonności przyro-

---

[44]) Manifestum est autem, quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam, insensibilia quidem materialiter, bruta vero animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectualem amorem, quae dilectio dicitur. *ibidem.*

[45]) Por. V. Héris O. P., *L'amour naturel de Dieu,* w Mélanges Thomistes, Le Saulchoir (1923) str. 296 nn.

[46]) Pars id quod est, est totius. 1-2 q 96 a 4.

dzonej. „Przewrotna jest miłość, gdy ktoś miłuje miłością przyjaźni siebie bardziej od Boga; taka miłość nie może być wrodzona“[47]).

Widzimy tedy, że między miłością Boga nadewszystko a poprawną miłością własną niema antagonizmu, ani sprzeczności, gdyż przenikają się ona nawzajem. Można powiedzieć, że miłość Boga nadewszystko należy do zakresu miłości własnej, jako najgłębszy, najistotniejszy i najsilniejszy jej przejaw: człowiek miłuje Boga nadewszystko, gdyż w nim wrodzoną skłonnością widzi tę całość, tę pełnię bytu, z której wyszedł i do której pragnie wrócić. Nazwano tę doktrynę św. Tomasza o wrodzonej miłości Boga nadewszystko doktryną *„fizyczną“* — w etymologicznem, ma się rozumieć, znaczeniu wyrazu — w odróżnieniu od nauki *„ekstatycznej“* św. Bernarda, św. Bonawentury, a następnie i całej szkoły Duns Scota. Ta ostatnia doktryna nie jest w stanie pogodzić miłości Boga nadewszystko z wrodzoną miłością własną, widząc w pierwszej konieczność wyłamania się z karbów drugiej.

Św. Tomasz, łącząc wspomniane dwie miłości niejako organicznie z sobą, może bez obawy zaparcia się Boga, jako celu ostatecznego, pisać: „Celem ostatecznym każdego działającego *jako takiego* jest on sam; używamy bowiem tego, co robimy dla nas samych. A gdy czasem człowiek zrobi coś dla kogoś innego, to i to sprowadza do własnego dobra, już to do własnej pożyteczności, już to zadowolenia, już to do dobra w sobie“[48]). „O tyle miłujemy jakąś rzecz, o ile jest naszem dobrem“[49]), gdyż na tem samem miejscu Summy *Contra Gentiles* Doktor Anielski pisze: „Bóg jednak jest przyczyną stwórczą wszystkich rzeczy... Stąd też On jest Celem wszystkich rzeczy“. Słusznie

---

[47]) Perversa autem dilectio est, ut aliquis dilectione amicitiae diligat se plus quam Deum. Non potest talis dilectio esse naturalis. *Quodl.* 1 a 8.

[48]) Finis ultimus cuiuslibet facientis, in quantum est faciens est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos; et si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile, vel delectabile, vel honestum. 3 c. *Gent.* 17.

[49]) Unumquodque amamus inquantum est bonum nostrum. *In De div. nom.* c. 4, 1 9.

więc pisze O. Rousselot S. J.: „Jest to tylko wnioskiem z tekstów św. Tomasza twierdzić, że uporządkowana miłość własna jest miarą wszelkiej innej miłości i że je wszystkie przekracza"[50]).

Wypływa jednak z tego druga trudność, na którą już powyżej zwróciliśmy uwagę: oto mianowicie, jak pogodzić tę wrodzoną miłość Boga nadewszystko z tem ciągłem odwracaniem się od Boga, które w tem życiu na każdym kroku spotykamy. Wyjaśnienie tego zjawiska poda nam doktryna o grzechu pierworodnym. Gdyby go nie było, człowiek w stanie natury nieskażonej nie byłby miał trudności, aby świadomą miłością odpowiadać w całej pełni tej wrodzonej skłonności do miłowania Boga ponad siebie[51]). Tymczasem grzech pierworodny wprowadził na tym punkcie rozdźwięk; nie zniszczył on całkowicie wrodzonej miłości Boga nadewszystko, bo podstawowe skłonności wrodzone nie mogą być całkowicie zagłuszone, ale je osłabił, a jednocześnie wzmocnił skłonność do egoistycznego zwracania się do siebie i tą drogą sprawia, że dziś świadoma miłość woli nieraz idzie w innym kierunku, niż ten, w którym ją wiedzie jej wrodzona skłonność. Bez pomocy łaski ten rozdźwięk naprawiony być nie może. „W stanie natury skażonej, pisze Doktor Anielski, człowiek potrzebuje, by móc Boga miłować nadewszystko, tak jak go do tego miłość wrodzona skłania, także i pomocy łaski, któraby jego naturę uzdrowiła"[52]). Znaczy to, że wspomniana wrodzona

---

[50]) „C'est seulement tirer la conclusion des textes [de S. Thomas] que d'affirmer... que l'amour de soi est la mesure de tous les autres amours et les surpasse tous..." *Pour l'Histoire du problème de l'amour pur au Moyen-Âge,* Münster 1908 str. 9. Por. R. Garrigou-Lagrange, *Le problème de l'amour pur et la solution de saint Thomas,* w Angelicum VI (1929), str. 83 nn; J. de Guibert, *Etudes de théologie mystique,* Toulouse 1930, str. 239 nn.

[51]) Homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum et ita Deum diligebat plus quam seipsum et super omnia. 1-2 q 109 a 3.

[52]) In statu naturae corruptae homo indiget etiam ad hoc [sc. ad diligendum Deum naturaliter super omnia] auxilio gratiae naturam sanantis. 1-2 q 109 a 3.

miłość Boga nadewszystko w aktualnym porządku tylko przez nadprzyrodzoną miłość tegoż Boga może być w doskonały sposób rozwinięta i utrwalona w duszy. Bez tego uleczenia i wzmocnienia przez łaskę i miłość nadprzyrodzoną nie może być mowy w dzisiejszym stanie naszej natury o tem, co jest pierwszym składnikiem przyjaźni, t. j. o życzliwości, która zawsze powinna w pewnym stopniu odwrócić od siebie, a zwrócić do umiłowanego.

Jakieśmy już powiedzieli, miłość przyjaźni nie obejdzie się nigdy bez pewnego zwrotu do siebie, czyli innemi słowy zawsze będzie jej towarzyszyć nieco miłości pożądania; chodzi więc tylko o to, aby między temi dwoma składnikami panowała równowaga. Wtedy będziemy mieli prawdziwą miłość, która, nie zapominając bynajmniej o nas samych, potrafi nas nietylko ustrzec od przewagi egoizmu ale nawet wyprowadzić nas niejako z siebie, odwrócić od siebie, aby pójść na służbę umiłowanego. Tak pojęta przyjaźń jest tem, co w dziedzinie miłości jest najdoskonalszem[53]).

Poruszając już tu miłość Boga, uprzedziliśmy nieco doktrynę, którą będziemy mogli rozwinąć *ex professo* dopiero w trzecim punkcie naszego rozdziału. Wydało się nam to jednak koniecznem, aby dokładniej odróżnić miłość przyjaźni od miłości pożądania i uwydatnić jasno ten pierwszy składnik przyjaźni, jakim jest życzliwość. Przedmiotem jej może być tylko takie dobro, któremu można życzyć dobra, a więc dobro samoistne, mające znamię osobowości. Tę zaś posiada tylko istota rozumna, jak udawadnia metafizyka.

### b) *Drugi składnik przyjaźni: wzajemność.*

Zkolei wypadnie nam się przyjrzeć drugiemu składnikowi przyjaźni, jakim jest wzajemność. *Prawdziwa* bowiem przyjaźń jest czemś więcej, niż prostą życzliwością, wymaga ona niejako odpowiedzi na tę życzliwość, czyli życzliwości drugostronnej, i ją to właśnie nazywamy wza-

---

[53]) Amicitia est perfectissimum inter ea, quae ad amorem pertinent. 3 d 27, q 2 a 1.

jemnością. Dobitnie pisze św. Tomasz z Akwinu: „Sama życzliwość nie wystarcza do tego, czem jest przyjaźń, lecz konieczne jest wzajemne umiłowanie, gdyż przyjaciel jest przyjacielem swego przyjaciela"[54]).

Życzliwość nawet obustronna nie wystarczałaby jednak do stworzenia przyjaźni, gdyby nie była obustronnie znana, gdyby obie strony jej nawzajem nie były świadome i nie dawały się poznać nawzajem. Wzajemnością w przyjaźni nazywamy właśnie taką uświadomioną i wyjawioną sobie nawzajem życzliwość. Tam, gdzie wzajemna życzliwość pozostaje ukryta, o prawdziwej przyjaźni mówić nie można[55]).

Ma się rozumieć, że pragnienie wzajemności nie może być głównym motywem przyjaźni, któraby przez to traciła swój bezinteresowny charakter i obniżała się do poziomu miłości pożądania. Doskonale to pojęli Arystoteles, a za nim św. Tomasz, twierdząc, że w przyjaźni pierwszem i ważniejszem jest kochać, niż być kochanym, kochać bowiem jest czemś czynnem, być zaś kochanym czemś biernem[56]). A jednak pragnienie wzajemności koniecznem jest w przyjaźni, jako motyw wtórny, jako coś, co wzmaga miłość dla przyjaciela i czyni ją cenniejszą, trwalszą, łatwiejszą i swobodniejszą.

Można więc mieć w przyjaźni na uwadze korzyść, jaką się dla siebie znajduje w tem, że przyjaciel nas miłuje, bylebyśmy tę korzyść podporządkowali, jako czemuś

---

[54]) Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. 2-2 q 23 a 1.

[55]) Hoc apponendum est ad complendam rationem amicitiae, quod sit benevolentia mutua non latens; multi enim sunt benevoli aliquibus, quos nondum viderunt, in quantum ex auditis existimant eos esse... virtuosos vel utiles sibi. Et potest esse, quod idem patiatur aliquis illorum ad eum qui sic est benevolus. Huiusmodi ergo homines videntur esse benevoli ad invicem sed non possunt dici amici, cum id latet eos, qualiter se habeant ad invicem. 8 *Eth.* 2.

[56]) [Amicitia] magis consistit in amare. Amicitia enim dicitur per modum cuiusdam habitus, ut supra ostensum est. Habitus autem determinat ad operationes. Amare autem est bene operari. Amari autem est potius quasi bene pati. Unde magis proprium est amicitiae amare quam amari. 8 *Eth.* 8.

wyższemu — dobru przyjaciela. Pragnienie wzajemności w takim wypadku w niczem nie umniejsza życzliwości. „Choć dla każdego jestestwa przedmiotem umiłowania jest to, co jest dla niego dobrem, to jednak nie jest bynajmniej koniecznem, aby to było miłowane dla siebie samego, jako cel; boć i przyjaźń nie odnosi do siebie dobra, którego komuś innemu życzy. Wszak miłujemy przyjaciół także wtedy, gdy nam nic z tego nie przychodzi"[57]).

W przyjaźni, jakieśmy widzieli, ważniejszem jest czynnie miłować, niż być biernie miłowanym, skąd zaraz wypływa, że przyjaźń wymaga mocnego oparcia na stałem usposobieniu woli, że winna ona stać się cnotą. Wtedy dopiero ugruntuje się w umyśle ta pewna cześć dla osoby umiłowanej, która swobodnie przejawiać się będzie we wszystkich formach życzliwości, które przyjaźń może przybrać.

To też nie dziwna, że prawdziwa przyjaźń potrzebuje pewnej dojrzałości. O tem świadczą słowa Doktora Anielskiego prawdziwe i życiowem doświadczeniem poparte: „Młodzi... nie miłują z wyboru, lecz z uczucia i z pożądania przyjemności..., a ponieważ uczucie równie łatwo przechodzi, jak przychodzi, przeto młodzi jak łatwo zaczynają miłować, tak i szybko stygną w miłości"[58]).

Przyjaźń więc nie jest rzeczą, która się improwizuje, na to trzeba czasu, gdyż ona wymaga i wzajemnego poznania i nawyknienia do siebie. Nieraz przy pierwszem spotkaniu się z kimś można zapragnąć zaprzyjaźnienia się z nim; ale od tego pierwszego pragnienia do *stałej* przyjaźni daleka jeszcze droga: godną bowiem i konieczną rzeczą jest, aby obie strony miały czas poznać się i doświadczyć siebie. Słusznie więc mówi przysłowie, że niesposób się

---

[57]) Quamvis unicuique sit amabile, quod sibi est bonum, non tamen oportet, quod propter hoc, sicut propter finem ametur, quia est sibi bonum, cum etiam amicitia non retorqueat ad seipsum bonum, quod ad alterum optat; diligimus enim amicos, etiamsi nihil nobis debeat inde fieri. 3 d 29 q 1 a 3 ad 2.

[58]) Juvenes... amant non ex electione, sed secundum passionem et inquantum concupiscunt delectationem... Et quia passio de facili transit, sicut et facile advenit; inde est quod tales sicut de facili amare incipiunt, ita cito quiescunt ab amando. 8 *Eth.* 3.

nawzajem dobrze poznać, zanim się nie spożyje razem beczkę soli[59]). Prawdziwe przyjaźnie są rzadkie i już Arystoteles wskazał na pewne kategorje ludzi, czy też na pewne usposobienia, które się do przyjaźni nie nadają. Takimi są ludzie smutni i zgryźliwi, ludzie kłótliwi, jak również zbyt młodzi i niestali[60]).

Co więcej, przyjaźń wymaga, jak obustronnej życzliwości, tak i obustronnej cnoty; uderzony tem Arystoteles zdawał się widzieć w przyjaźni coś więcej, niż cnotę: „W każdej cnocie wystarcza cnotliwe postępowanie tego, który cnotę posiada; w przyjaźni natomiast nie wystarcza cnotliwe postępowanie jednej strony, lecz winno się tam zbiegać cnotliwe postępowanie obu miłujących się nawzajem osób. Dlatego też Filozof nie powiedział poprostu, że przyjaźń jest cnotą, lecz dodał „lub połączoną z cnotą", gdyż wydaje się dodawać coś więcej ponad pojęcie cnoty"[61]).

I samo ujawnienie wzajemnej przyjaźni podlega pewnym wymaganiom. Słowa lub inne oznaki zewnętrzne nie mogą tu wystarczyć; musi ona koniecznie przejść próbę trwałości, a na to też potrzeba czasu: „Przyjaźń przeto potrzebuje długiego czasu i wzajemnego nawyknienia do siebie na to, aby obie strony mogły się przekonać, że są cnotliwe i nawzajem przyjazne"[62]). Taką zobopólną znajomość tylko dłuższe wspólne pożycie dać może, ono tylko daje możność wypróbowania przyjaźni i utworzenia między przyjaciółmi „jednego serca i jednej duszy". Koniecznem jest do tego i całkowite panowanie nad sobą tak, aby przyjaźń była oparta na świadomym wyborze

---

[59]) Secundum quod dicitur in proverbio, non contingit quod aliqui seinvicem cognoscant, antequam simul comedant mensuram salis. 8 *Eth.* 3.

[60]) Litigiosi et mordaces. 8 *Eth.* 6. Qui sunt amativi. 8 *Eth.* 3.

[61]) In qualibet virtute sufficit actus virtuosi; sed in amicitia non sufficit actus unius, sed oportet quod concurrant actus duorum mutuo se amantium. Et ideo Philosophus non dixit absolute quod est virtus, sed addidit „vel cum virtute", quia videtur aliquid addere supra rationem virtutis. 8 *Eth.* 5.

[62]) Amicitia... indiget longo tempore et mutua assuefactione, ut seinvicem possint cognoscere virtuosos et amicos;... amicitia est perfecta... secundum tempus, quia est diuturna. 8 *Eth.* 3.

a nie uczuciowych odruchach; wszystko to znamionuje silny charakter, będący owocem dłuższej pracy nad sobą: „Przyjaźń dodaje do miłości dwa czynniki: jeden, to wzajemne obcowanie między miłującymi się tak, aby umieli się miłować; drugi, zaś polega na tem aby działać z wyboru, a nie pod wpływem uczucia"[63]).

c) *Trzeci składnik przyjaźni: obcowanie.*

Wypadnie nam teraz przyjrzeć się temu trzeciemu składnikowi przyjaźni, jakim jest *obcowanie*, czyli niejako wspólna wymiana tych wartości, które o przyjaźni stanowią. Ono to, jakieśmy widzieli, cementuje przyjaźń i nadaje jej cechę trwałości.

„Taka wzajemna życzliwość ma za podstawę jakieś wspólne obcowanie"[64]), ciągnie dalej Doktor Anielski w artykule Summy, poświęconym przyjaźni. Dotykamy tu samej podstawy przyjaźni, do której, głębiej ukrytej, na końcu dopiero dochodzi nasze poznanie.

Co należy rozumieć przez tę *„communicatio"*? Czy nie grozi ona obniżeniem przyjaźni, zniszczeniem jej charakteru bezinteresownego, sprowadzeniem jej do wzajemnej wymiany tego, czego obie strony w przyjaźni pożądają? Otóż pojęcie jakiejś wymiany, które termin *communicatio* nasuwa, należy tu stanowczo usunąć, przynajmniej, co się tyczy korzyści, które przyjaźń może przynieść. Jedyną rzeczą, o której wymianę w prawdziwej przyjaźni może chodzić, jest wzajemne miłowanie (mutua amatio) i ono jedno winno wystarczyć.

Chodzi więc tu o coś innego, mianowicie o wspólne obcowanie, któreby pozwalało obu stronom wymienić wzajemną znajomość i stworzyć sobie tę wspólność upodobań i zamiłowań, która jest źródłem wzajemnego przywiązania.

---

[63]) Amicitia vero addit [supra amorem] duo, quorum unum est societas quaedam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligere sciant. Aliud est ut ex electione operetur, non tantum ex passione. 3 d. 27 q 1 a 1.

[64]) Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. 2-2 q 23 a 1.

A jeśli jeszcze głębiej pójdziemy, to się przekonamy, że przyjaźń opiera się zawsze na pewnym stanie podobieństwa, bez którego niema miłości, będącej zawsze pewną jednością duchową. Przyjaźnić się mogą tylko ludzie o podobnych upodobaniach i upodobania te, stanowiące łączącą ich jedność, tylko przez obcowanie mogą się nawiązać i utrwalić.

Podobieństwo to albo raczej upodobnienie przyjaciół jest tylko w pewnych granicach możliwe: „W przyjaźni... winna być najpierw niejaka równość między osobami, które się nawzajem miłują... albowiem przyjaźń jest pewnem zjednoczeniem czyli obcowaniem przyjaciół, które nie może istnieć między osobami zbyt od siebie oddalonemi; koniecznem jest, aby się z sobą zrównały. To też do przyjaźni należy, aby z równości raz ustalonej w równy sposób korzystać"[65]).

Z powyższych słów Doktora Anielskiego wynika, że podobieństwo jest podstawowem prawem wszelkiej miłości i przyjaźni. Osoby, które ona łączy, mają niejako jedną formę, są w tej formie czemś jednem i to je upodabnia nawzajem do siebie. Podobieństwo to lub też jedność sprawia, że człowiek może się mieć do przyjaciela, jak do samego siebie. To też w konsekwencji wspomnianych prawd św. Tomasz pisze: „Afekt jednego z przyjaciół zmierza do drugiego, jako do czegoś z nim jednego i pragnie mu dobra jako i sobie"[66]).

Aby przyjaźń była głęboka, podobieństwo winno się odnosić przedewszystkiem do tego, co człowiek ma najdroższego w życiu, do tego, co uważa za swój cel. Wspomniany cel zaś powinien łączyć przyjaciół przez to, że wzajemnie go sobie życzą i to dlatego, że cel ten jest właśnie tem, w czem widzą największe swe dobro. Do-

---

[65]) In amicitia oportet... quod primo attendatur aliqua aequalitas inter personas mutuo se amantes... quia amicitia est quaedam unio sive societas amicorum, quae non potest esse inter multum distantes, sed oportet quod ad aequalitatem accedant. Unde ad amicitiam pertinet aequalitate iam constituta aequaliter uti. 8 *Eth.* 7.

[66]) Affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, et vult ei bonum, sicut et sibi. 1-2 q 27 a 3.

świadczenie uczy, że ludzie zawiązują między sobą przyjaźń przez wspólne uprawianie tych wartości, które najwięcej lubią i którym niejako całe swe życie podporządkowują. Jeszcze silniej wyraża tę prawdę Doktór Anielski: „Życiem każdego człowieka zdaje się być to, czemu się najgorliwiej oddaje i w czem chciałby przedewszystkiem mieć przy sobie swego przyjaciela"[67]).

W arystotelesowskiej Κοινωνία, którą św. Tomasz przejął z Etyki Nikomachejskiej, jest więc coś więcej, aniżeli to, co się na pierwszy rzut oka być wydaje. Ta *communicatio vel conversatio*[68]), o której on nieraz wspomina, gdy mówi o miłości i przyjaźni, nie jest tylko zewnętrznem obcowaniem towarzyskiem, spotykaniem się, rozmawianiem. Te rzeczy są tylko zewnętrznemi objawami mniej lub więcej koniecznemi tej wewnętrznej wspólności duchowej, która jest istotną zawiązką przyjaźni[69]).

Dodajmy tu zaraz, że, aczkolwiek ta wspólność możliwa jest tylko w granicach równości, to jednak nie może być mowy o zupełnej, bezwzględnej równości istot zaprzyjaźnionych. Owszem, już Arystoteles zauważył, że przy pewnej nierówności możliwa jest przyjaźń *„secundum superabundantiam"*[70]). Dwa charakterystyczne jej przykłady mamy w przyjaźni między ojcem a synem i mężem a żoną: „Jest inny rodzaj przyjaźni mianowicie przyjaźń z obfitości, gdy jedna osoba przewyższa drugą; taką jest np. przyjaźń ojca do syna i wogóle starszego do młodszego, a także i męża do żony i powszechnie każdego, mającego władzę do tego, nad którym ma władzę"[71]). O zupełnej

---

[67]) Vita uniuscuiusque hominis videtur esse id, in quo maxime intendit, et in quo praecipue vult convivere amico, ut dicitur. 8 *Eth.* 4, 9, 12 (2-2 q 180 a 1).

[68]) 2-2 q 23 a 1 ad 1.

[69]) Por. Keller O. P., *De virtute caritatis ut amicitia quadam divina,* w „Xenia Thomistica", Roma 1925, t. II p. 250.

[70]) 8 *Eth.* 12.

[71]) Est quaedam alia species amicitiae, quae est secundum superabundantiam, inquantum scilicet una persona excedit aliam, sicut amicitia quae est patris ad filium, et universaliter senioris ad juniorem; et viri ad uxorem et universaliter omnis qui habet imperium super aliquem, ad eum super quem habet imperium. 8 *Eth.* 7.

równości w tego rodzaju przyjaźni mowy być nie może, gdyż nie daje ona tego samego jednej stronie, co drugiej, ale nie może w niej nie być pewnej równomierności, któraby obie strony ustosunkowywała nawzajem, podług ich właściwej wartości. I tam więc winna być zachowana pewna proporcja: „We wszelkiej przyjaźni, w której jedna strona przewyższa drugą, winna być zachowana w miłowaniu proporcja"[72]).

Streśćmy krótko wyniki naszej analizy. Widzieliśmy, że przyjaźń jest 1⁰ życzliwością, *benevolentia*, 2⁰ wzajemnie sobie wyznana i 3⁰ oparta na wspólności celów. Ponieważ ma ona być czemś stałem, dającem sprawność czynów, przeto musi być ugruntowana przez obcowanie, któreby dało wszystkim tym trzem pierwiastkom możność należytego rozwoju.

Głęboką analizę przyjaźni, zawartą w VIII i IX księdze Etyki Nikomachejskiej jeszcze bardziej pogłębił i rozwinął św. Tomasz, a jednocześnie uduchownił, oświecając ją promieniem chrześcijańskiej doktryny o miłości bliźniego. Bezinteresowna i wzajemna życzliwość dwóch osób, zjednoczonych celami życia, staje się u niego zjednoczeniem dwóch istot, które żyją niejako jedna w drugiej i dla drugiej i z których każda pragnie dobra drugiej, jak swego własnego.

Czyż taka przyjaźń jest możliwa między Bogiem, a człowiekiem? Zobaczymy wnet, że tak; że stała się ona rzeczywistością przez zniżenie się Boga do nas, przez nasze synostwo przybrane, przez zamieszkanie w nas Ducha św., który jest odwieczną miłością Ojca i Syna.

## 3. CNOTA MIŁOŚCI BOGA JAKO NAJDOSKONALSZE URZECZYWISTNIENIE PRZYJAŹNI

Cnota teologiczna miłości jest stałym nastrojem woli w stosunku do Boga; winna ona więc być tem, co w dziedzinie miłości jest najdoskonalsze.

---

[72]) In omnibus amicitiis, quae sunt secundum superabundantiam unius personae ad aliam, oportet fieri amationem secundum proportionem. 8 *Eth.* 7.

Ma się rozumieć, że przechodzimy tu w całej pełni do porządku nadprzyrodzonego. W dziedzinie przyrodzonej cnota może zaprowadzić ład i porządek w moralnej działalności psychicznych władz naszej natury, może je nawet ująć w pewną harmonijną całość zwaną charakterem, ale nie jest ona w stanie wyrwać człowieka z zakresu czynników przyrodzonych i wznieść do wyżyn stałego obcowania z Bogiem, szczególniej odkąd grzech pierworodny osłabił wrodzone skłonności naszej natury do dobrego i zaćmił poznanie Boga jako naszego celu przyrodzonego. Moralność przyrodzona choćby najwznioślejsza zawsze będzie miała mniejszą lub większą skłonność do antropocentryzmu. — Wyrwać ją z tego ciasnego kręgu może tylko interwencja samego Boga, który jeden mocen jest odwrócić człowieka od niego samego, stawiając mu za cel dobro nieskończone — Samego Siebie. Teocentryzm życia cnotliwego możliwy jest tylko w dziedzinie nadprzyrodzonej.

To nam tłumaczy konieczność cnót nadprzyrodzonych czyli wlanych; szczególniej zaś cnót teologicznych, które normują nasze stosunki z samym Bogiem. Na te wyżyny siły nasze przyrodzone wspiąć się nie mogą, tam konieczna jest stała pomoc Boża; ją to właśnie zapewniają wiara, nadzieja i miłość[73]). Przez nie wchodzimy w kontakt z samym Bogiem, ale nie Bogiem filozofów, nietylko takim, jakiego poznali Platon i Arystoteles, lecz takim, jaki się objawił Patrjarchom i Prorokom i przemówił do nas przez swego Syna Jednorodzonego. To też „cnota miłości Boga nie jest cnotą człowieka jako człowieka, lecz jako tego, który przez uczestnictwo w łasce stał się bogiem i synem Boga"[74]). Oto, co sprawia w nas miłość, ta królowa cnót teologicznych, o której św. Paweł mówi, porównywając ją z tamtemi dwoma: „lecz większa z tych jest miłość" (I. Kor. 13, 13).

Nadprzyrodzona cnota miłości ma za siedlisko wolę naszą, a za przedmiot najwyższe dobro, jakiem jest sam Bóg. „Cnota miłości jest tą miłością, którą miłujemy Boga

---

[73]) 1-2 q 62 a 1.

[74]) Caritas non est virtus hominis, inquantum est homo, sed inquantum per participationem gratiae fit deus et filius Dei. *De carit.* a 2 ad 15.

dla niego samego, a bliźniego dla Boga lub w Bogu"[75]). W tej najszczytniejszej miłości winna więc znaleźć najpełniejsze urzeczywistnienie i przyjaźń, która, jakieśmy widzieli, jest jej najwznioślejszym przejawem. „Przyjaźń jest tem, co w dziedzinie miłości jest najdoskonalszem... to też należy do niej zaliczyć i cnotę miłości, będącą pewnego rodzaju przyjaźnią człowieka względem Boga, dzięki której człowiek miłuje Boga, a Bóg człowieka: w ten sposób powstaje pewne obcowanie człowieka z Bogiem wedle tych słów (I. Jan 1, 7): „Jeśli w światłości chodzimy, jako i on jest w światłości, towarzystwo mamy między sobą"[76]).

Ileż jednak trudności powstaje w umyśle wobec tej pretensji człowieka do przyjaźni z Bogiem! Zapewne, że Bóg miłuje swe stworzenie, a rozumne stworzenie jest w stanie miłować Boga, ale tego nie dosyć, trzeba jeszcze, aby owe trzy składniki przyjaźni mogły tam mieć swe zastosowanie, a to wydaje się niemożliwością! Jakże dwie istoty tak różne i nierówne mogą nawiązać między sobą stosunek, który jest nam dostępny tylko w granicach tego samego gatunku, tej samej rasy, a najczęściej i tej samej klasy społecznej, a nawet i wieku. To też Arystotelesowi wydawało się niemożliwem, aby między człowiekiem a Bogiem mogła być przyjaźń. „Ze zbyt oddalonymi, jak np. z Bogiem niema przyjaźni", pisał Stagiryta[77]).

Na tę rozpaczliwą negację odpowiada objawienie chrześcijańskie promienną doktryną o przyjaźni człowieka z Bo-

---

[75]) Caritas est dilectio, qua diligitur Deus propter seipsum et proximus propter Deum vel in Deo. 3 d. 27 q 2.

[76]) Amicitia est perfectissimum inter ea, quae ad amorem pertinent... unde in genere huiusmodi ponenda est caritas, quae est quaedam amicitia hominis ad Deum, per quam homo diligit Deum et Deus hominem: et sic efficitur quaedam associatio hominis ad Deum, ut dicitur (1 Jo. 1, 7): Si in luce ambulamus, sicut et Ipse est in luce, societatem habemus ad invicem. 3 d. 27 q 2 a 1.

[77]) Πολύ δε χωρισθέντος, οἷον τοῦ Θεοῦ, οὐκετι. Aristoteles 8 *Eth.* 7, ed. Bekker, vol. 2. Berlin 1831, p. 1159. — Si multum distent, puta sicut homines a Deo, non adhuc remanet talis amicitia de qua loquitur. *in* 8 *Eth.* 7.

giem. Termin *przyjaźń, przyjaciel* znajdujemy w Piśmie św. niejednokrotnie tam, gdzie mowa o stosunku między ludźmi, a ich Stwórcą. Już w Starym Testamencie zarówno Patrjarchowie (II. Kron. 20, 7; Judyt 8, 22; Iz. 41, 8), jak i wogóle miłośnicy mądrości (Mądr. 7, 14 27; 8, 18; por. Ps. 138, 7) zwani są przyjaciółmi Bożymi. W Nowym Zakonie zaś sam Zbawiciel użył tego wyrazu, zwracając się po wieczerzy do swych Apostołów ze znanemi słowami: „Już nie będę was zwał sługami... lecz was nazwałem przyjaciółmi" (Jan 15, 15).

I nazwa ta bynajmniej nie odnosi się tylko, jakby ciasne tłumaczenie tych tekstów mogło podsuwać, do samych Patrjarchów, mędrców i Apostołów, słowem do pewnych jednostek uprzywilejowanych i przeznaczonych do szczególnej świętości. Miano przyjaciół Bożych jest zaszczytną nazwą wszystkich sprawiedliwych, gdyż wszyscy oni przez dar łaski stają się przybranymi synami Bożymi, a dar ten daje im Bóg na to, aby następnie nawiązać z nimi stosunek przyjaźni. To też Sobór Trydencki rozciąga przyjaźń Bożą na wszystkich sprawiedliwych: W usprawiedliwieniu „człowiek z niesprawiedliwego staje się sprawiedliwym, a z nieprzyjaciela przyjacielem". — „Tak więc usprawiedliwieni, stawszy się przyjaciółmi i domownikami Bożymi"...[78])

Cała zresztą historja stosunków Boga do ludzkości najlepiej świadczy o tej przyjaźni, którą On pragnie z nami utrzymywać. Czemże są bowiem dobrodziejstwa bez miary, któremi Bóg obsypuje ród ludzki, czemże jest w szczególności ten najwyższy dar, jaki nam dał w postaci Syna swego Jednorodzonego, jeśli nie dowodem Jego miłości i przyjaźni: „Ponieważ przyjaźń polega na pewnej równości, istoty zbyt nierówne wydają się niemożliwe do zjednoczenia w przyjaźni; na to więc, aby mogła mieć miejsce poufna przyjaźń między człowiekiem a Bogiem, potrzeba było człowiekowi, aby Bóg stał się człowiekiem", pisze Doktor Anielski[79]).

---

[78]) [In justificatione] homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus. (*Denz.* 799) — Sic ergo justificati et amici Dei, ac domestici facti (*Denz.* 803).

[79]) Cum amicitia in quadam aequalitate consistat, ea quae

To też teologowie jednogłośnie twierdzą, że miłość między Bogiem i człowiekiem ma charakter przyjaźni, a *Salmanticenses* mówią nawet: „Twierdzenie, że możliwa jest między Bogiem a ludźmi prawdziwa i ściśle nadprzyrodzona przyjaźń, jest tak powszechne, że niektórzy uważają je za prawdę wiary"[80]).

Przyjrzyjmy się szczegółowo tej przyjaźni Bożej i zobaczmy, w jaki sposób urzeczywistniają się w niej te trzy składniki, które poznaliśmy w przyjaźni. Zacznijmy od pytania: czy miłość Boga dla nas ma ten charakter życzliwości, bez której żadnej przyjaźni być nie może?

a) *Życzliwość Boga ku nam.*

Widzieliśmy, że w stosunkach między ludźmi punktem wyjścia wszelkiej miłości jest miłość siebie. Już Arystoteles to stwierdzał, mówiąc, że „stosunki przyjazne względem innych pochodzą z przyjaźni, jaką się ma do siebie samego"[81]), a św. Tomasz, idąc za nim, nauczał, że i „miłość do innych pochodzi w człowieku z miłości do siebie"[82]).

W znacznie większym stopniu wspomniane prawo doznaje zastosowania w miłości Boga do świata. Bóg jest sam sobie doskonałym przedmiotem miłości, dającym mu pełnię szczęścia nieskończonego. To też, w przeciwieństwie do stworzenia, które nie może w sobie tej pełni znaleźć, Bóg nie potrzebuje nikogo i niczego poza sobą, aby być szczęśliwym. Skoro Bóg stworzył coś, co istnieje poza nim,

---

multum inaequalia sunt, copulari non posse videntur. Ad hoc igitur, quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini, quod Deus fieret homo. 4 c. *Gent.* 54.

[80]) Haec assertio nempe possibile esse inter Deum et homines veram strictamque supernaturalem amicitiam est adeo communis, ut nonnulli eam censeant de fide. Salmanticenses, *De carit.* disp. I dub. I § 2 n. 5, ed. Palmé t. 12, p. 6. — Zdania Ojców Kościoła krótko zebrał H. Lennerz S. J., *De virtutibus theologicis,* Romae 1930, str. 238 nn.

[81]) 9 *Eth.* 8.

[82]) Dilectio quae est ad alios provenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum. 3 c. *Gent.* 153.

uczynił to wedle słów Pseudo-Dionizego *per abundantiam amativae bonitatis*[83]): z pełni miłościwej dobroci, chcąc niejako swą dobroć poza siebie rozlać i dać istotom przez się stworzonym możność udziału w Jego nieskończonej szczęśliwości. Rozumie się jednak, że stosunek Boga do dobra, które On miłuje w stworzeniu, jest zupełnie inny, niż to ma miejsce u stworzeń. Stworzenie jest dobre, bo Bóg je miłuje i o tyle jest dobre, o ile Bóg je miłuje, my zaś, przeciwnie, miłujemy rzeczy, bo są dobre i o tyle je miłujemy, o ile są dobre, nasza bowiem miłość suponuje dobro w rzeczy, podczas gdy miłość Boża je stwarza[84]). „Dobroć, która się znajduje w stworzeniu, jest odbiciem podobieństwa Bożego, skąd wynika, że Bóg stworzenie miłuje"[85]), poznając w niem niejako odbicie swej własnej doskonałości. Bóg jak od wieków znał wszystko, co miał kiedykolwiek stworzyć, tak i od wieków je umiłował[86]).

Czynnik życzliwości występuje tu, jak widzimy, w całej pełni, i jasnem jest, że innej miłości Bóg do stworzenia mieć nie może. A jednak w skutkach życzliwości Boga w stosunku do stworzeń są jakby odmiany lub stopnie. W miłości, jaką ma do stworzeń nierozumnych, jest jakby coś z miłości pożądania, nie w tym sensie, aby ich potrzebował dla siebie, ale pragnie ich dla dobra istot rozumnych[87]). W stosunku do tych ostatnich życzliwość Jego idzie dalej, miłuje je bowiem dla nich samych i wszystkim im ofiarowuje swą przyjaźń, uprzedzając jakikolwiek akt dobrej woli z ich strony (voluntate antecedenti). Tym, którzy tę przyjaźń przyjmują i wiernie na nią odpowiadają, co zresztą też zawdzięczają miłości Boga, okazuje dalej jeszcze idącą przyjaźń (voluntate consequenti)[88]) i traktuje jako wybranych, którzy mu się odwzajemniają przyjaźnią.

---

[83]) *De Div. nom.* c 4; I q 20 a 2 ad 1.

[84]) Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus. 1 q 20 a 2.

[85]) Cum bonitas quae est in creatura, sit similitudo divinae bonitatis, sequitur quod ipse creaturam diligat. 3 d. 32 q 1 a 1.

[86]) Ab aeterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eadem ratione amavit. 1 q 20 a 2 ad 2.

[87]) Amore quasi concupiscentiae. I q 20 a 2 ad 3.

[88]) 1 q 19 a 6 ad 1.

Ale i między tymi ostatnimi są jeszcze stopnie: i tu Bóg ma swe szczególne umiłowania, z któremi się bynajmniej nie ukrywa. Tak więc ze wszystkich stworzeń najwięcej miłuje Chrystusa i miłuje Go bardziej, niż całość stworzenia[89]), aniołów miłuje bardziej, niż ludzi[90]), niewinnych więcej, niż pokutników[91]). Sam Zbawiciel nawet, jak chcą niektórzy, miłował może Jana bardziej, niż Piotra, choć św. Tomasz czyni co do tego poważne zastrzeżenia[92]). Nie łatwo jest również rozstrzygnąć pytanie, kogo Bóg bardziej miłuje, sprawiedliwego, który w łasce nie wytrwa i będzie odrzucony, czy też grzesznika, który powróci do łaski i będzie zbawiony[93]). Niesposób, ma się rozumieć, wchodzić tu w szczegółowe rozstrząsania tego rodzaju zagadnień, które się wiążą z nauką o przeznaczeniu.

Dosyć będzie stwierdzić, że miłość Boga dla nas ma w całej pełni charakter życzliwości. „On pierwszy nas ukochał" (I Jan 4, 10): „dla wnętrzności miłosierdzia... przez które nas nawiedził" (Łuk. 1, 78), a i to, że możemy Mu miłością na miłość odpowiedzieć, mamy z Jego łaski, On to bowiem, „miłując nas, czyni nas swymi miłośnikami"[94]).

b) *Miłość człowieka dla Boga.*

Czy jednak miłość, którą człowiek ma dla Boga, może mieć ten charakter przyjaźni, czy można w niej odnaleźć te trzy składniki, któreśmy powyżej zanalizowali? Największą trudność niewątpliwie sprawia trzeci składnik, wspólność czy też obcowanie, o którem wspominaliśmy powyżej. To też św. Tomasz tam, gdzie porusza *ex professo* to zagadnienie, ten czynnik wysuwa na pierwszy plan[95]), nie pomijając jednak i tamtych dwóch[96]). Zatrzymajmy się jednak nad niemi w tej kolejności w jakiej je przedtem rozważaliśmy.

---

[89]) 1 q 20 a 4 ad 1; 3 d 32 q 1 a 5 ql. 4.
[90]) 3 d 32 q 1 a 5 ql 3.
[91]) 1 q 20 a 4 ad 4; 3 d. 32 q 1 a 5 ql. 2.
[92]) Jan 21, 20; 1 q 20 a 4 ad 3.
[93]) Por. 1 q 20 a 4 ad 5; 3 d 32 q 1 a 5.
[94]) Deus nos amando facit suos dilectores. in Jo. 15, 1-3.
[95]) Por. 2-2 q 23 a 1. [96]) Por. 2-2 q 23 a 1 ad 2-3.

A. Życzliwość

Nadprzyrodzona miłość Boga winna być tem, co jest najwznioślejszego w życiu ludzkiem, to też przedmiotem jej nie może być dobro, jako źródło zadowolenia (bonum delectabile), ale dobro samo w sobie (bonum honestum). „Cnota miłości skierowuje akt woli do Boga, ale nietylko na to, aby człowiek używał dobra Bożego, to bowiem należy do miłości, zwanej miłością pożądania, ale przez wzgląd na to, że dobro Boże jest w samym Bogu, co już należy do miłości przyjaźni"[97]).

Doskonale tę miłość ilustrują słowa św. Hieronima, które św. Tomasz w art. 1, q. 23 przytacza: „Niby nieprzepartym pędem porwana, lgnie jakby przyklejona przez Chrystusa; pociąga ją ani pożytek codziennego użytku, ani materjalna tylko obecność, ani to, co swą ułudą dotykalnie pochlebia, nie, ją zapewniają tylko bojaźń Boża i badanie Bożego Pisma"[98]).

Wiara, która z objawienia, zawartego w Piśmie św. czerpie swe dane, uczy nas o nieskończonej doskonałości istoty Bożej, jednej w swej naturze, troistej w osobach. Ona to sprawia, że człowiek wznosi się do wyżyn tej miłości bezinteresownej i zaczyna miłować Boga dla tej Jego doskonałości, że pragnie jej dla Niego ponad wszystkie dobra, których pożąda dla siebie samego, że radby się do tej doskonałości przyczynił w tem, co mu jest dostępnem, to jest w chwale zewnętrznej, którą stworzenie Bogu oddaje. Miłością tą obejmuje on nietylko samego Boga, ale wszystko, co z Niego wyszło i ma do Niego powrócić, cały świat przezeń stworzony, w którym rozlane są ślady mądrości i wszechmocy Bożej, szczególniej zaś dusze nie-

---

[97]) Caritas autem ordinat actum voluntatis in Deo [Deum ?], non autem solum sic, quod homo bono divino fruatur, hoc enim pertinet ad amorem, qui dicitur concupiscentiae, sed secundum quod bonum divinum est in ipso Deo, quod ad amorem amicitiae pertinet. *De Malo* q 1 a 5.

[98]) Illa est vera necessitudo et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non praesentia tantum corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor, et divinarum Scripturarum studia conciliant. S. Hieron. *Ep. ad Paulinum.*

śmiertelne stworzone na obraz i podobieństwo Boże i przeznaczone do świadomego szerzenia na ziemi i w niebie chwały Pana wszechświata. Rozciąga się ta miłość nawet do tego, co ma w sobie pewną brzydotę duchową, t. zn. do grzeszników[99]), których nie przestaje miłować w tym stopniu, w jakim sam Bóg ich miłuje.

Wiemy dobrze, że niczem nie jesteśmy w stanie zwiększyć doskonałości Boga, Jego dobra i tego szczęścia, którego sam w sobie zażywa; wiemy, że nawet to, co z zewnątrz możemy dodać do jego chwały, od niego mamy. A jednak i jedno i drugie zupełnie wystarcza, abyśmy mogli w naszej miłości do Boga zrealizować to, co jest pierwszym składnikiem przyjaźni, t. j. życzliwość.

Doskonale to uwydatnił w swym komentarzu do Summy Kard. Kajetan: Oto mamy najpierw w Bogu dobra, które są samym Bogiem, mianowicie jego życie, mądrość, moc i t. d.[100]), jednem słowem Jego doskonałość w całej pełni. Tego dobra w żaden sposób Bogu przyczynić nie możemy, gdyż jest ono nieskończone, a więc niezdolne do powiększenia. Nie może więc tu być mowy o czynieniu dobrze Bogu (beneficentia), może natomiast być mowa o życzeniu mu tych dóbr (benevolentia). Nieskończona doskonałość Boga może być przedmiotem naszej życzliwości, możemy bowiem radować się tem szczęściem, jakie On w niej czerpie i radością tą okazywać Mu, jak sobie cenimy to dobro nieskończone, które On w sobie posiada. Słusznie więc pisze Kajetan: „Dóbr, które są w Bogu... z miłości chcemy dla Niego, mamy bowiem upodobanie w tem, że Bóg jest takim, jakim jest"[101]).

Oprócz tego dobra, jeśli tak można powiedzieć, wewnętrznego, można jeszcze mówić o zewnętrznem niejako

---

[99]) Caritas, quae maxime est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex caritate diligimus propter Deum. 2-2 q 23 a 1 ad 3.

[100]) Bona, quae sunt in ipso, scilicet sua vita, sapientia, potentia... quae nihil sunt quam ipsemet Deus. Cajetanus, *Comm. in* 2-2 q 23 a 1 n. II.

[101]) Bona, quae sunt in ipso scilicet sua vita, sapientia, potentia, bonitas, justitia, misericordia et huiusmodi, quae nihil aliud sunt quam ipsemet Deus, ex caritate Deo volumus, quia complacet nobis Deum sic esse, sicut est. *ibid.*

dobru Boga, o tym dobru, które świat Mu przynosi czyli o Jego chwale zewnętrznej, która w niczem nie powiększa i nie zmienia pierwszego, którem On jest sam w Sobie i z Siebie. Chwała, którą świat Bogu przynosi, jest czemś akcydentalnem, dodatkowem w porównaniu z tą chwałą, którą ma On sam w sobie, ale pomimo to jest ona czemś bardzo realnem. Bóg bynajmniej jej nie potrzebował, nim świat stworzył, ale z chwilą, gdy go stworzył, żąda jej od świata, ona Mu się odeń należy. Stworzenia rozumne mogą się przyczyniać do jej zwiększania lub zmniejszania świadomemi aktami rozumu i woli. „Dóbr, które tak się mają do Boga... że mogą na chwałę Jego wypaść, chcemy Mu z miłości i to nietylko w ten sposób, że mamy upodobanie, iż są, ale nadto tak, że pragniemy, aby były i rosły, starając się jednocześnie, o ile tylko możemy, aby były"[102]).

Na dnie tedy miłości Boga winna być ta prawdziwa życzliwość wyrażająca się w stałej gotowości woli oddać z siebie Panu wszystko, co może się na Jego chwałę obrócić. Usposobienie codopiero określone jest doskonale wyrażone w słowach króla Dawida: „W prostocie serca mego z radością ofiarowałem wszystko" (I Par. 9, 17). Ten to nastrój woli nadaje tedy miłości jej prawdziwą wartość w oczach Boga.

B. Wzajemność.

Mniej trudności nastręcza drugi czynnik przyjaźni — wzajemność: „Cnota miłości nietylko oznacza, że się Boga kocha, ale że się ma dla Niego przyjaźń, która do miłości dodaje wzajemność umiłowania"[103]).

---

[102]) Bona autem quae ad Deum sunt, ut honor, regnum, obedientia, et breviter, ut omnia in gloriam suam fiant, ex caritate sic Deo volumus quod haec non solum complacent quod sint, sed desideramus ut sint et augeantur, procuramus quantum possumus quod sint, gaudemus cum sunt, tristamur cum desunt, timemus ut desint, audemus contra impedientes etc. et haec principaliter ut Deo vel aliqua ex parte vivamus, cui omnia omnino debentur quia Deus est. *ibid.* Por. Lemonnyer O. P., *Le théocentrisme de S. Thomas d'Aquin* w Revue des Jeunes, tom 39 (1924) str. 538.

[103]) Caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum, quae quidem super amorem addit mutuam redamationem. 1-2 q 65 a 5.

Jasnem jest, że Bóg do tej przyjaźni wnosi nieskończenie więcej od nas. Umiłował On nas „miłością nieustanną" (Jer. 31, 3) i całe dzieje Starego i Nowego Testamentu najlepiej dowodzą, jak daleko ta miłość jest w stanie się posunąć. Wszak bowiem „tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, który weń wierzy, nie zginął, ale miał żywot wieczny" (Jan 3, 16). W miłości tej On nas uprzedza, „pierwszy bowiem umiłował nas" (I Jan 4, 10 i 19). Gdy my ze swej strony odpowiadamy mu miłością, pobudza Go to do większej jeszcze wzajemności, jak to sam Zbawiciel wyraził w swej kapłańskiej modlitwie: „Kto mnie miłuje, będzie miłowan od Ojca mego i ja go umiłuję" (Jan 14, 21).

Ten składnik wzajemności doskonale nam pokazuje, jak miłość bliźniego nie jest osobną cnotą, ale należy do zakresu miłości Boga. W samej rzeczy miłość bliźniego winna się rozciągać i do nieprzyjaciół, którzy bynajmniej nam się nie odwdzięczają miłością za naszą miłość. Ale to też motywem miłowania bliźniego, przyjaciela czy nieprzyjaciela, jest zawsze miłość Boga, któremu okazujemy naszą wzajemność, gdy, ze względu na Niego, miłujemy wszystkich, których On miłuje. Oni coprawda nam się nie zawsze odwzajemniają, ale On stokrotnie to za nich wynagradza swą wzajemnością. Obserwujemy to zresztą i w stosunkach ludzkich, kiedy często miłość naszą do przyjaciela rozciągamy na osoby z nim związane, choć je mniej znamy, choć może nieraz nawet są nam niemiłe; pomimo to miłość do przyjaciela także i one obejmuje[104]).

### C. Obcowanie.

Znacznie więcej trudności przedstawia trzeci składnik przyjaźni: wspólność czyli obcowanie. Zbliżamy się tutaj do zagadnienia bardzo delikatnego. Całe rozstrząsanie pro-

---

[104]) Tanta potest esse dilectio amici, quod propter amicum amentur hi, qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant vel odio habeant; et hoc modo amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis. 2-2 q 23 a 1 ad 2.

blemu przyjaźni z Bogiem zależy od tego, jak ten punkt rozstrzygniemy.

Mówiliśmy już, że Arystoteles, widząc nieskończoną odległość, dzielącą człowieka od Boga, doszedł do wniosku, że o przyjaźni mowy tam być nie może. I w samej rzeczy w dziedzinie przyrodzonej na taki stosunek poufnej przyjaźni między stworzeniem a Stwórcą miejsca niema.

A jednak ta przyjaźń i to obcowanie są faktem: zarówno nauka objawiona, jak i doświadczenie wieków dostatecznie o niej świadczą. Wystarczy przypomnieć te słowa Zbawiciela: „Kto zostaje w miłości, w Bogu zostaje, a Bóg w nim" (I Jan 4, 16), lub też św. Pawła: „Wierny Bóg, przez którego powołani jesteśmy do towarzystwa Syna Jego" (I Kor. 1, 9). Należy więc wyjaśnić istotę tego towarzystwa, a naprzód już można przewidzieć, że jest ono pewnem zapoczątkowaniem tego obcowania z Bogiem twarzą w twarz, które, jak wspominaliśmy, będzie istotą szczęśliwości wiecznej w niebie. Cnota miłości winna więc już tu na ziemi zawierać w sobie coś z tego poufnego obcowania, które stanowi jeden z najistotniejszych składników przyjaźni[105]).

Nie potrzeba długo dowodzić, że tego rodzaju obcowanie człowieka z Bogiem nie może urzeczywistnić się w granicach życia zmysłowego: „W granicach naszej natury zmysłowej lub cielesnej niema dla nas wspólności lub obcowania z Bogiem"[106]). Ale człowiek ma w sobie i życie duchowe: ono to jest charakterystyczną właściwością jego natury ludzkiej, „człowiek bowiem jest przedewszystkiem umysłem"[107]). Ma on w sobie, jak mówi Doktor Anielski, „inne życie duchowe dzięki swemu umysłowi, i to życie daje nam możność obcowania z Bogiem i z aniołami"[108]). W dziedzinie przyrodzonej jest to możność bardzo daleka i same siły przyrodzone nie są w stanie jej urzeczywistnić;

---

[105]) Por. 1-2 q 65 a 5 c. et ad 1.

[106]) Secundum naturam sensibilem et corporalem... non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo. 2-2 q 23 a 1 ad 1.

[107]) Homo maxime est mens hominis. 1-2 q 29 a 4.

[108]) Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem; et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum angelis. 2-2 q 23 a 1 ad 1.

dopiero przez podniesienie do porządku nadprzyrodzonego nabiera ona aktualnej mocy a urzeczywistnienie jej staje się w każdej chwili dostępne przez cnotę miłości. Oto słowa św. Tomasza z Akwinu: „Cnota miłości jest pewną przyjaźnią między człowiekiem do Boga, opartą na wspólności szczęścia wiecznego. Wspólność ta nie wynika z danych przyrodzonych, lecz z darów darmo danych, gdyż, jak powiedziano jest (Rzym. 6, 23), „łaską Bożą jest życie wieczne"[109]). Miłość Boga ma tedy podstawę w pewnej wspólności nadprzyrodzonej[110]). Na czem polega wspomniana wspólnota?

Możnaby myśleć, że wystarczy tu wskazać, jako podstawę przyjaźni, na samą łaskę, która nam daje „uczestnictwo w naturze Bożej" (II Piotr 1, 4), i która odbija w nas obraz i podobieństwo Trójcy Świętej. Takie rozwiązanie zagadnienia zdawałoby się najbliższem i najłatwiejszem. Jednak św. Tomasz nie zadawalnia się niem i sięga wyżej do wspólności chwały w szczęśliwości wiecznej: „Przyjaźń, na której cnota miłości polega, opiera się na wspólności szczęśliwości"[111]). Dopiero w tej szczęśliwości człowiek dojdzie do pełni rozkwitu swej doskonałości[112]), a polegać ona będzie na tem, że otrzyma udział w szczęśliwości samego Boga, która nie jest czemś dodatkowem, akcydentalnem w Bogu, ale jest samym Bogiem, czemś należącem do samej istoty Boga. Bóg jest doskonale szczęśliwy sam przez się, przez podziwianie swej nieskończonej doskonałości, która jest pierwszym przedmiotem jego myśli i miłości. Do tej własnej swej szczęśliwości dopuści On nas przez wyniesienie do porządku nadprzyrodzonego, i, nim do niej dojdziemy twarzą w twarz w chwale wiecznej,

---

[109]) Caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum, fundata super communicatione beatitudinis aeternae. Haec autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita, quia ut dicitur: gratia Dei vita aeterna. 2-2 q 24 a 2.

[110]) Caritas fundatur super quadam communicatione supernaturali. *ibid.* ad 1.

[111]) Amicitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. 2-2 q 25 a 12.

[112]) Bonum perfectum intellectualis naturae. 1 q 26 a 1.

mamy już pewien jej zadatek niedoskonały i ułamkowy dzięki cnotom teologicznym, które zapoczątkowują w nas życie wieczne, póki jeszcze odbywamy pielgrzymkę na ziemi[113]).

Widzimy tedy, dlaczego podstaw tej wspólności, która nas tu zajmuje, należy dopatrywać formalnie raczej w cnotach teologicznych, niż w łasce. Ta ostatnia, jako *habitus entitativus* (usposobienie istnościowe), mający swe siedlisko w samej substancji duszy, nie jest bezpośrednim czynnikiem naszej działalności moralnej. Natomiast są nim wypływające z niej cnoty teologiczne, boć usprawniają one władze duszy do nadprzyrodzonych czynów, których przedmiotem jest sam Bóg. Otóż zjednoczenie z Bogiem i udział w Jego szczęściu człowiek otrzyma właśnie czynnością tych władz, wzmocnionych cnotami teologicznemi. Czynność ta, będąca najwyższą i najdoskonalszą jego funkcją życiową, upodobni go w najwyższym stopniu do Boga.

Tak więc nie może być głębszej podstawy dla wspólności naszej przyjaźni z Bogiem, jak wspólność szczęśliwości. Tak jest, Bóg i człowiek sprawiedliwy żyją niejako tem samem życiem, szczęście ich ma swe źródło w tym samym przedmiocie, a chociaż w stanie doczesnym człowiek posiada je tylko częściowo i niedoskonale, wedle tych słów św. Pawła „życie wasze ukryte jest z Chrystusem w Bogu" (Kol. 3, 3), to jednak jest ono czemś niemniej rzeczywistem, jak sama łaska uświęcająca, z której wykwita.

Oczywistem jest jednak, że, póki ten udział w szczęśliwości Bożej jest niedoskonały, to i przyjaźń, która się na nim opiera, nie może być doskonała. Posłuchajmy słów Doktora Anielskiego: „Ten stosunek z Bogiem, który jest jakoby pewnem poufnem obcowaniem z Nim, zostaje zapoczątkowany tu w życiu doczesnem przez łaskę, a dopełniony zostanie w życiu przyszłem przez chwałę"[114]), „dla-

---

[113]) 1-2 q 4 a 3; q 62 a 1; 2-2 q 4 a 1; 4 d 49 q 4 a 5 ad 1.

[114]) Haec autem societas hominis ad Deum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in praesenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam. 1-2 q 65 a 5.

tego też tu miłość jest niedoskonała, lecz dojdzie do doskonałości w ojczyźnie"[115]).

W stanie doczesnym konieczną podporą miłości jest wiara i nadzieja, przez nie bowiem utrzymujemy łączność z przedmiotem miłości[116]). Wszak i między ludźmi niesposób nawiązać z kimś przyjaźni, gdy mu się nie wierzy i nie ufa, czy możliwem będzie zawarcie z nim bardziej poufałych stosunków. Podobnie i w stosunku do Boga nie może być mowy o przyjaznej miłości, jeśli niema wiary w to obcowanie z Bogiem i jeśli niema nadziei, że będzie można do tego obcowania z Nim dojść[117]). Bez wiary tedy i nadziei miłość jest pozbawiona swego punktu wyjścia, nie może wprost wejść w kontakt ze swym przedmiotem.

Jest to bardzo doniosły punkt nauki o miłości przyjaźni, gdyż zawiera on w sobie więcej, niżby się na pierwszy rzut oka zdawać mogło. Już ze strony przedmiotu czyli samego Boga, w wierze i nadziei zawarte są wielkie dowody miłości. W samej rzeczy, czyż nie jest to ze strony Boga wielkiem świadectwem miłości i potężnem wezwaniem do przyjaźni: objawiać nam najtajniejsze prawdy swego wewnętrznego boskiego życia? „Was nazwałem przyjaciółmi, bo wszystko, cokolwiek usłyszałem od Ojca mego, oznajmiłem wam" (Jan 15, 15). Sam więc przedmiot wiary suponuje miłość i zaprasza doń.

Tak samo ma się rzecz z nadzieją. Bóg ofiaruje się nam jako najwyższe dobro, źródło naszego szczęścia: „Jam jest, mówi On do Abrahama, obrońcą twoim i zapłatą twoją zbytnie wielką" (Gen. 15, 1). Jednocześnie zaś obiecuje nam, że w uzyskaniu tego szczęścia On sam będzie

---

[115]) Et ideo hic est caritas imperfecta, sed perficietur in patria. 2-2 q 23 a 1 ad 1.

[116]) Quorum utrumque fide et spe tenetur. 1-2 q 65 a 5.

[117]) Caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum... Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso, ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo; et speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic caritas sine fide et spe nullo modo esse potest. 1-2 q 65 a 5.

naszą mocą i że moc ta nas nie zawiedzie: „Czyż niewiasta może zapomnieć o dziecku swojem. Jeśliby zaś ona zapomniała, Ja nie zapomnę ciebie“ (Iz. 49, 15). Czyż w tych dwóch składnikach nadziei nie widać też wielkiego dowodu przyjaźni i gorącego wezwania, aby na nią z naszej strony przyjaźnią odpowiedzieć?

Widzimy więc, że z przedmiotowego punktu widzenia w cnotach wiary i nadziei złożone są potężne zadatki przyjaźni. Nie trudno też wykazać, że i z podmiotowego punktu widzenia, t. j. ze strony samego człowieka wiara i nadzieja zawierają już pewne upodobanie w Bogu, które jest zaczątkiem cnoty miłości i tej poufnej przyjaźni z Bogiem, do której ona doprowadzić nas winna. Jest tu ciekawy łańcuch wzajemnego na siebie refleksyjnego oddziaływania: z tego pierwszego upodobania rodzi się wiara i nadzieja i one to upodobanie przetwarzają w cnotę miłości, a ta ze swej strony ogromnie udoskonala cnoty wiary i nadziei, z których wyrasta[118]).

Miłość tedy potrzebuje tego poznania w rozumie, które daje wiara, i tego napięcia w woli, które daje nadzieja; na nich oparta, jest ona w stanie urzeczywistnić to, czego żadna inna cnota nie dokona, mianowicie połączyć nas z Bogiem przyjaźnią, oddać nas Jemu. „Bezpośrednią sprawą miłości jest, że człowiek oddaje się Bogu przez pewne zjednoczenie się z Nim duchem“[119]).

Przez dar miłości Bóg daje nam możność miłowania Go nietylko dla Niego samego w Jego doskonałości nadprzyrodzonej, ale, co więcej, jako Przyjaciela. Bóg staje się wtedy naprawdę naszym *przyjacielem nadprzyrodzonym* wedle wyrażenia Jana od św. Tomasza[120]). W przyjaźni tej, która nie jest zwykłą przyjaźnią, ale *przyjaźnią Bo-*

---

[118]) Por. 1-2 q 62 a 4.

[119]) Ad caritatem pertinet immediate, quod homo tradat seipsum Deo per quandam spiritus unionem. 2-2 q 82 a 2 ad 1.

[120]) Deus autem seipsum immediate communicans est amicus supernaturalis, quia illa familiaritas et convictus Dei cum creaturis in habitando in ipsis et ad sui immediatam visionem ordinando, et disponendo, excedit omnem limitem et debitum intellectus creati. Joannes a S. Thoma, *De virt. theol.*, disp. VIII a 1 n. VIII, ed. Vivès t. VII p. 409.

żą[121]), Bóg sam stwarza między sobą, a nami stosunek poufałości i przez to stałe obcowanie z nami, z konieczności cząstkowe i niedoskonałe, póki pielgrzymujemy na ziemi, przygotowuje nas do pełni obcowania w życiu przyszłem, kiedy wiara ustąpi miejsca widzeniu, a nadzieja posiadaniu[122]).

Jaka z powyższych rozstrząsań teologicznych wypływa nauka dla naszego życia duchownego? Już w tym żywocie winniśmy świadomie korzystać z wspomnianego wezwania do poufnego obcowania z Bogiem, jak z przyjacielem, wierząc, że On we wszystkiem, co dla nas robi, obchodzi się z nami jak z przyjaciółmi. I my winniśmy się tak samo odnosić i do Niego i do wszystkiego, co ma z Nim związek. Bóg wymaga od nas, abyśmy Go miłowali dla Niego Samego ze wszystkich sił naszych, a nadto, abyśmy Go miłowali, jak przyjaciela.

Oto w streszczeniu podany zarys istoty doskonałości chrześcijańskiej, którą szerzej rozprowadzimy w następującym rozdziale.

---

[121]) Caritas enim amicitia non quaecumque sed divina est, consequens communicationem naturae divinae in creatura rationali, per quam divinae beatitudinis participes sumus, hic in spe et in patria in re. Cajetanus, *Comm. in* 2-2 q 23 a 1 n. I.

[122]) 1-2 q 4 a 3.

ROZDZIAŁ TRZECI.

# MIŁOŚĆ ISTOTĄ DOSKONAŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ.

Rozważania o szczytności oraz o wszelkich zaletach cnoty miłości Bożej, mogły słusznie nasuwać pytanie, czy inne cnoty, poza miłością Bożą, również należą do całokształtu doskonałości chrześcijańskiej. Zagadnienie codopiero określone domaga się rozstrząsania, choćby ze względów i konieczności zupełnie praktycznych, gdyż poza miłością praktyka innych cnót zajmuje uwagę i siły naszego życia duchownego. Podkreślając naczelne stanowisko miłości Bożej, bynajmniej nie mamy zamiaru przeczyć doniosłości i wpływu innych cnót na doskonałość chrześcijańską, zawsze jednak nad wszystkiemi cnotami góruje miłość Boża: ona to zawiera w sobie wszystkie cnoty, nie w tem znaczeniu, by istotnie spełniała zadanie innych cnót, lecz dlatego, że wszystkie cnoty kieruje do Boga, łącząc je w organiczną jedność i zespół doskonały[1]).

Jeśli uwzględnimy wspomniany właśnie punkt widzenia, natenczas dowodzenie nasze sprowadzić można do następujących dwóch twierdzeń: Doskonałość życia chrześcijańskiego polega na miłości, ponieważ miłość 1° łączy nas z Bogiem, 2° łączy w sobie wszystkie cnoty.

---

[1]) Quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam. 2-2 q 184 a 1 s. c.

## 1. MIŁOŚĆ ŁĄCZY NAS Z BOGIEM

Wszelka istota dopiero wtedy jest wykończona i doskonała, gdy osiągnie pełnię swego rozwoju w połączeniu się z celem swym ostatecznym. Zasada ta nie wypowiada nic innego jak samo określenie doskonałości, tak jakeśmy je wyżej poznali. Nie inaczej dzieje się z człowiekiem. Człowiek posiądzie doskonałość wtedy, gdy złączy się z Bogiem, swym celem ostatecznym: wynika z tego, że im ściślejsze będzie to zjednoczenie się z Bogiem, tem doskonalszymi staniemy się, w myśl zasady, która mówi: „Każda istota jest doskonalszą o tyle, o ile ona jest bliższą swego celu ostatecznego"[2]).

Wszystkie te warunki wymagane w niezrównany sposób spełnia miłość Boga: nie można wyobrazić sobie większego połączenia człowieka z Bogiem, jak ową właśnie przyjaźń, którą urzeczywistnia miłość Boga. Uwydatnił to pięknemi słowy umiłowany uczeń Chrystusa Pana: „Bóg jest miłością, a kto zostaje w miłości, w Bogu zostaje a Bóg w nim" (I Jan 4, 16), z czego słusznie wnioskuje św. Tomasz: „Pierwszorzędnie i nadewszystko doskonałość życia duchownego polega na miłowaniu Boga"[3]). Doskonałość więc człowieka zależy głównie od miłości, jaką żywi dla Boga[4]): wedle stopnia miłości Bożej można mierzyć jego istotną wartość i doskonałość.

Doktor Anielski w następujący sposób przedstawia dowód na prawdziwość codopiero określonego zdania: „Wszelka istota staje się doskonałą, w miarę, jak osiąga swój własny cel, który jest ostatecznem wydoskonaleniem rzeczy. Miłość zaś łączy nas z Bogiem, który jest celem ostatnim dla ducha ludzkiego. Dlatego szczególnie na miłości polega doskonałość życia chrześcijańskiego"[5]). Trud-

---

[2]) Tanto est unumquodque perfectius quanto est ultimo fini propinquius. 1-2 q 106 a 4.

[3]) Primo et principaliter consistit spiritualis vitae perfectio in dilectione Dei. *De perf. vitae spir.* c. 2, ed. Parm. t. 15. p 77.

[4]) Perfectior est qui majoris est caritatis. *De car.* a 11 ad 5.

[5]) Unumquodque dicitur esse perfectum inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est, quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis. Et ideo

no zwięźlej udowodnić tak wzniosłą prawdę. Ale też niesposób podawać komentarz do przytoczonych zdań, nie chcąc powtarzać to, co już wspomniano, czyto o doskonałości czyto o miłości Bożej. To też pragniemy tylko zaznaczyć w krótkości co następuje: Wszystko w życiu ludzkiem zmierza do tego celu, by człowieka złączyć z Bogiem; tudzież wszystkie dary nadprzyrodzone nie mogą mieć innego przeznaczenia: „Sama łaska uświęcająca dana nam jest głównie w tym celu, by nas zjednoczyć z Bogiem przez miłość"[6]).

Nietrudno będzie nam teraz, odpowiedzieć na różne zarzuty, które nasuwają się przy rozstrząsaniu tego zagadnienia — wystarczy tylko uprzytomnić sobie, czem właściwie jest miłość Boga, by usunąć odrazu wszelkie wątpliwości.

### 1. Miłość boża będzie trwać na wieki.

Zjednoczenie, jakie dokonuje miłość między Bogiem a człowiekiem, nie jest przejściowem tylko, boć nie ma ono ustać z tem życiem, lecz przeznaczone jest, by trwać wiecznie. Wiadomo bowiem, że miłość w Ojczyźnie niebieskiej *gatunkowo*, a nawet *jednostkowo* jest ta sama, co miłość tutaj na ziemi. Zachodzą między niemi wprawdzie pewne różnice, ale tak mało znaczące, że nie zdołają naruszyć samej istoty miłości Boga, jako cnoty doskonałej. Oto krótki szkic tych różnic: Najpierw miłość tutaj na ziemi uwarunkowana i zależna jest od cnoty wiary, a nie jak w niebie od *światła chwały* (lumen gloriae). Powtóre miłości towarzyszy jeszcze na ziemi nadzieja, która ma zniknąć dopiero wtedy, gdy ujrzymy Boga w widzeniu uszczęśliwiającem. Wreszcie miłość na ziemi łatwo stracić przez grzech śmiertelny[7]), natomiast w niebie miłości już

---

secundum caritatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae. 2-2 q 184 a 1. Por. Ks. Dr. A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 201 nn.

[6]) Gratia... gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per caritatem conjungatur. 2-2 q 172 a 4.

[7]) Propter vertibilitatem subiecti peccatum superveniens caritati expellit ipsam, contraria enim mutuo se expellunt. *De car.* a 12. ad 22; cf. III q 79 a 6 ad 2.

zatracić nie można. Wszystkie te okoliczności, różniące nadprzyrodzoną miłość na ziemi od miłości w niebie, są bardzo rzeczywiste i nawet nieraz dotkliwe, ale ostatecznie pozostają one przypadłościowemi odnośnie do samej miłości Boga, która w istocie swej jest przyjaźnią między Bogiem a człowiekiem, niezależną w istocie swej od bliższych warunków, w jakich się urzeczywistnia.

Łatwo będzie nam teraz w szczegółach wykazać tę indywidualną nawet niezmienność i trwałość miłości, poprzez śmierć aż do Ojczyzny niebieskiej. Wyraźnie mówi o tem zagadnieniu św. Tomasz: „Okoliczność ta, że byt jest zniszczalny albo niezniszczalny, nie należy sama przez się do przypadłości, ale do istoty [substancji] rzeczy; dlatego niema trudności, by miłość tej ziemi i miłość Ojczyzny mogła być *liczebnie* tą samą, chociaż można utracić miłość na ziemi, a nie można utracić miłości Ojczyzny"[8]). Ponadto miłość jest tak doskonała, że w istocie swej nie jest zależna od tego, czy odpowiadającym jej sposobem poznania jest wiara, lub też widzenie uszczęśliwiające (visio beatifica). Jest ona w istocie swej dalej niezależna i od tego, czy przedmiot swój posiada w obecności rzeczywistej, lub choćby w nadziei. Krótko a dobitnie określa tę prawdę Doktor Anielski: „Miłość boża ...nie zawiera żadnej niedoskonałości: bo miłość może odnosić się do przedmiotu posiadanego i nieposiadanego, widzianego i niewidzianego. Stąd miłość nie ustępuje przed doskonałością chwały [wiecznej], lecz pozostaje indywidualnie ta sama"[9]). Codopiero naszkicowany stan rzeczy wynika z następującej zalety miłości Bożej: ogarnia ona wprost i bezpośrednio przedmiot umiłowany. Ta właśnie okoliczność wyjaśnia nam również, w jaki sposób miłość nadprzyrodzona może mieć, nawet tutaj na ziemi, za przedmiot Boga samego.

---

[8]) Corruptibile et incorruptibile non attribuuntur per se accidenti, sed substantiae, ideo nihil prohibet, caritatem viae et patriae esse eamdem numero, quamvis caritas viae sit amissibilis, caritas autem patriae sit inamissibilis. *De car.* a 12 ad 20.

[9]) Caritas... est amor de cujus ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde caritas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet. 1-2 q 67 a 6.

„Miłość będąca aktem władzy pożądawczej, także w stanie życia obecnego dąży w pierwszym rzędzie do Boga, a z Boga spływa na inne rzeczy. Dlatego miłość nadprzyrodzona miłuje Boga bezpośrednio, wszystkie inne natomiast przedmioty za pośrednictwem Boga"[10]). Bez trudności można więc uznać, że dana istota miłości, zasadniczo urzeczywistnia się zarówno tutaj na ziemi, jak i w Ojczyźnie niebieskiej.

2. Wola człowieka podmiotem miłości bożej.

Inna trudność wynika z wyższości bezwzględnej, jaką św. Tomasz przypisuje rozumowi przed wolą. „W porządku bezwzględnym umysł jest szlachetniejszy od woli"[11]) powiada św. Tomasz. Na podstawie tej zasady zdawałoby się że doskonałość chrześcijańska, która nas naprowadza ku szczęśliwości wiecznej, powinna niejako iść po tej samej linji, a więc winna ona być intelektualną raczej, niżeli udoskonaleniem woli ludzkiej.

Nie należy jednakowoż zapominać o tem, że wiara, cnota teologiczna i intelektualna, zarówno jak i cnota nadziei, zawierają w sobie coś niedoskonałego, i już przez to nie mogą stanowić doskonałości chrześcijańskiej. Stąd też słusznie zauważył Apostoł: „Większa z tych jest miłość". (I Kor. 13, 13) Chcąc teologicznie uzasadnić wyższość i porządek hierarchiczny w całym zespole cnót, wyodrębniamy nasamprzód cnoty teologiczne, które z racji swego przedmiotu — jakim jest sam Bóg — przewyższają nieskończenie wszelkie cnoty normujące samo życie ludzkie, a więc skierowane do przedmiotu ograniczonego. Z pośród cnót teologicznych, których wspólną cechą istotną jest to, że odnoszą się do Boga, pierwszeństwo należy się niewątpliwie tej cnocie, która ściślej i trwalej złączy nas z Bogiem. Wiara i nadzieja mają wprawdzie Boga za

---

[10]) Dilectio quae est appetitivae virtutis actus, etiam in statu viae tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia; et secundum hoc caritas immediate Deum diligit, alia vero Deo mediante. 2-2 q 27 a 4.

[11]) Simpliciter intellectus est nobilior quam voluntas. 1 q 82 a 3.

przedmiot, w tym celu jednakże, by niejako dla człowieka wynieść pewną korzyść z Boga: i tak wiara wzbogaca umysł ludzki prawdą Boską, nadzieja zaś zapewnia mu pomoc Wszechmocy Bożej. Miłość natomiast bez względu na korzyść człowieka czyli *całkowicie* spoczywa w Bogu, stąd jej wyższość ponad wiarę i ponad nadzieję[12]).

Wspomniana wyższość miłości ponad inne cnoty teologiczne, w szczególności zaś ponad cnotę wiary, która jest sprawnością w dziedzinie poznania, znajduje zresztą uzasadnienie w innem, ogólniejszem jeszcze prawie: trzeba mianowicie uwzględnić także przedmioty naszych czynności duchowych. Zapewne, że z racji samego aktu, poznanie i wogóle wszelka czynność rozumu zawiera w sobie w porządku absolutnym większą doskonałość niżeli chcenie czyli akt woli. Ta zasada traci jednak swoją słuszność, jeśli weźmiemy w rachubę przedmioty naszego poznania wzgl. chcenia. Myśl dokonuje i wykończa się w samym umyśle, a stąd doskonałość jej aktów i sprawności mierzy się doskonałością i wielkością samegoż umysłu. Przeciwnie zaś akt woli i pożądania zdąża niejako do rzeczy i całą swoją wielkość zawdzięcza przedmiotowi, do którego się odnosi[13]). Wśród różnych przedmiotów, na które wola może zwrócić swoją uwagę, niektóre mniejszej są wartości od nas samych, inne znów większą posiadają od nas doskonałość. Oczywiście doskonalszą będzie rzeczą poznać aniżeli kochać przedmioty niższe od nas, skoro one w doskonalszy sposób istnieją w naszym umyśle aniżeli w samej rzeczywistości; odwrotnie zaś z większym dla nas pożytkiem i korzyścią aniżeli poznać, będzie umiłować przedmioty wyższe i doskonalsze od nas: w takim bowiem wypadku nie ścieśniamy ich do granic doskonałości bytowej naszego umysłu, lecz przeciwnie uszlachetniamy

---

[12]) Inter ipsas virtutes theologicas illa est potior, quae magis Deum attingit... Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed caritas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat; et ideo caritas est excellentior fide et spe, et per consequens omnibus aliis virtutibus. 2-2 q 23 a 6.

[13]) 1 q 82 a 3.

się i uczestniczymy poniekąd w zaletach przedmiotu naszego umiłowania, który przewyższa nas doskonałością swoją. Zatem miłość Boga będzie wyższą dla nas doskonałością aniżeli poznanie Boga przez wiarę[14]).

### 3. Doskonałość chrześcijańska uwzględnia czynnik intelektualny.

Jakkolwiek sama istota doskonałości zasadza się na miłości Bożej, a więc mieści się we woli jako swym podmiocie, to — nie potrzebujemy chyba wspominać, — czynnik jednak intelektualny bynajmniej nie zostanie pominięty: dochodzi on do doskonałego rozwoju i odgrywa pierwszorzędną rolę w kontemplacji Boga, która, normalnie mówiąc, potęguje się równolegle z wrostem miłości bożej i jest też walnym środkiem doskonalenia się w miłości. Z powyższych wywodów wynika, że *zasadniczo* wszyscy chrześcijanie bez wyjątku są powołani do tego doskonałego stopnia poznania z wiary, chociażby *de facto* mała tylko garstka wybranych dostąpiła daru kontemplacji wraz z innemi łaskami mistycznemi.

Bez przesady jednak można twierdzić, że pewien stopień kontemplacji będzie nieodzowny w życiu chrześcijańskiem, w jakiemkolwiek zresztą założeniu. Ma się rozumieć, że niekoniecznie musi on posunąć się i osiągnąć tę wysoką doskonałość stanów modlitwy, opisanych nam przez św. Teresę od Jezusa albo św. Jana od Krzyża. W istocie swej cnota wiary daje nam to poznanie Boga nadprzyrodzone, bez którego niepodobna posiąść miłości Bożej. Zdanie to potwierdza także św. Tomasz, kiedy mówi: „Chociaż nie każdy, co prowadzi życie czynne, osiąga doskonały stan komtemplacji, do pewnego jednak stopnia powinien uczestniczyć w tejże, ponieważ przykazano wszystkim: „Odpoczywajcie i oglądajcie, że ja je-

---

[14]) Ea quae sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis... Quae vero sunt supra animam nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum, quae sunt infra nos, nobilior est cognitio quam dilectio... sed eorum quae sunt supra nos, et praecipue Dei, dilectio cognitioni praefertur. Et ideo caritas est excellentior fide. 2-2 q 23 a 6 ad 1; cf. 1-2 q 66 a 6 ad 1.

stem Bogiem" (Ps. 45, 11); do tego zresztą uczestniczenia odnosi się trzecie przykazanie prawa"[15]). Mając na oku tę wzniosłość kontemplacji i jej błogi wpływ na rozwój i wzrost miłości Bożej, Doktor Anielski przypisuje w absolutnym porządku życiu kontemplacyjnemu wyższość i pierwszeństwo:[16]) Najpierw bowiem życie kontemplacyjne wypływa z miłości Bożej, ponieważ miłość zachęca i pobudza nas do oglądania Dobroci Bożej; powtóre zaś życie kontemplacyjne dokonuje się w miłości, bo kontemplacja dostarcza nowych pobudek do miłowania Boga, a owocem jej jest powiększenie miłości Bożej[17]). Jeśli coprawda tutaj na ziemi kontemplacja pozostaje w zależności od miłości Bożej, to jednak w życiu wiecznem kontemplacja sama będzie stanowiła o istocie naszej szczęśliwości: życie wieczne będzie tylko szczytem i spełnieniem życia kontemplacyjnego, rozpoczętego tutaj na ziemi[18]).

Co więcej, chociaż kontemplacja nasza w tem życiu jest mniej doskonałą niżeli będzie w niebie i chociaż pozostaje ona niższą w porównaniu z miłością Boga, to niemniej jest ona czynnością najdoskonalszą, do jakiej sama miłość Boga powinna nas pobudzać. Wreszcie ponad wszystkie inne środki życia duchownego, kontemplacja Boga zdaje się stanowić największą pomoc do powiększenia w sobie miłości Boga.

W życiu Świętych niezaprzeczony jest wpływ wysokich

---

[15]) Quamvis ad perfectum statum contemplationis non perveniat omnis, qui in vita activa est, tamen omnis christianus qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione participet, cum praeceptum sit omnibus: Vacate et videte, quoniam ego sum Deus (Ps. 45, 11), ad quod etiam est tertium praeceptum legis. 3 d. 33 q 1 a 3 ad 5. — Toda alma en gracia, para poder mantenerse en ella, debe ser ya de algun modo contemplativa, gustando a sus tiempos de la dulzura de Dios y procurando ejercitar como mejor pueda ese principio de sabiduría que ya tiene; aunque la perfecta contemplación esté reservada para los perfectos. J. Arintero O. P., Cuestiones Misticas, Salamanca 1920, p, 189.

[16]) 2-2 q 182 a 1.

[17]) 2-2 q 180 a 1.

[18]) Vita aeterna non est nisi quaedam consummatio contemplativae vitae, quae per vitam contemplativam in praesenti praelibatur. 3 d. 35 q 1 a 4 ad 1.

darów modlitwy na postęp ich w doskonałości oraz na zewnętrzne promieniowanie ich zalet nadprzyrodzonych. Niesposób oczywiście twierdzić, że miara łask modlitwy jest równocześnie wskaźnikiem stopnia miłości Bożej a zatem doskonałości chrześcijańskiej; w zwykłym jednak porządku rzeczy — zasada ta mogłaby więc w praktyce niejednokrotnie zawodzić — stopień modlitwy odpowiadałby stopniowi miłości Bożej, zwłaszcza jeśli zważymy, że sama modlitwa, choć w istocie swej jest aktem rozumu, wymaga udziału woli, dokładniej mówiąc nadziei chrześcijańskiej, nadewszystko zaś miłości Boga; dar więc modlitwy świadczyłby o obdarzeniu równoczesnem miłością Bożą, a wierność łaskom modlitwy w tej samej mierze zapewniałaby wzrost i powiększenie doskonałości chrześcijańskiej. Św. Tomasz uzasadnia tę ścisłą łączność kontemplacji i miłości Boga, powołując się na przyjaźń jako na istotę miłości Boga: „To przedewszystkiem jest właściwością przyjaźni, że przyjaciel razem obcuje z przyjacielem: obcowanie zaś człowieka z Bogiem dokonuje się przez kontemplację Boga, wedle słów Apostoła: „Obcowanie nasze jest w niebie". (Fil. 3, 20). Ponieważ więc Duch św. czyni nas miłośnikami Boga, wynika stąd, że i Duch św. prowadzi nas do kontemplacji Boga"[19]).

### 4. Doskonałość chrześcijańska ograniczona.

Ma się rozumieć, że nawet wtedy, gdy posiadamy miłość Boga, temsamem nie osiągnęliśmy jeszcze doskonałości absolutnej. Bezwzględną doskonałość urzeczywistnia tylko sam Bóg; a zatem nikt inny, żadne stworzenie nie potrafi miłować Boga w tym stopniu i tak, jak jest godzien miłości: jedynie Bóg miłuje siebie nieskończenie czyli odpowiednio do nieskończonej swej doskonałości. Dopóki pozostajemy tutaj na ziemi, niesposób zdobyć się nawet na miłość Boga podobną do miłości Błogosławionych w nie-

---

[19]) Hoc videtur amicitiae maxime proprium, simul conversari ad amicum; conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat: Nostra conversatio in coelis est (Phil 3. 20) Quia igitur Spiritus S. nos amatores Dei facit, consequens est, quod per Spiritum S. Dei contemplatores instituamur. 4 *contra Gent.* 22.

bie, którzy miłują Boga wyczerpując całą swoją zdolność miłowania: miłość ich jest coprawda skończona, ale zawsze aktualna. Zanim staniemy u kresu, zadaniem naszem jest miłować Boga *ze wszystkich sił*, ile tylko zdołamy. W tem powiedzeniu zawiera się warunek, aby z jednej strony usunąć wszystko, co sprzeciwia się miłości Bożej, a więc grzech ciężki; z drugiej zaś strony usunąć wszystkie przeszkody przeciwstawiające się całkowitemu oddaniu serca Bogu, aby chrześcijanin ceniąc Boga nadewszystko, wyraźnym aktem zaznaczył miłość swoją ku Bogu. Szczyt rozwoju swego w życiu duchowem osiągnie dusza wtedy, jeśli zdoła umiłować Boga w takim stopniu w jakim przezeń jest umiłowaną: nie w tem znaczeniu oczywiście, by dusza mogła dorównać Bogu w istotnym akcie Woli Jego, bo Bóg jest miłością nieskończoną. Jeśli jednak zważymy, że sam *przedmiot*, na jaki Bóg zwraca swe upodobanie i miłość swoją, zawsze i z konieczności jest skończony, i dlatego tylko w sposób skończony uczestniczyć może w miłości Boga[20]), natenczas człowiek w zupełności wierny łasce Bożej, równą miłością odpowiedzieć może na tę miłość skończoną, której stał się uczestnikiem, i dzięki której jest tem czem jest. U dusz, które osiągnęły wysokie stany mistycznego złączenia się z Bogiem, urzeczywistnienie takiego stanu rzeczy nie jest, zdaje się, wykluczone już w życiu obecnem. Znaczyłoby to innemi słowy, w całej pełni tego wyrażenia oddać *miłość za miłość*, czyli całkowicie urzeczywistnić tę miarę doskonałości, do jakiej Bóg w miłości swej nas powołał[21]).

---

[20]) Cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis, vel minus amari. Uno modo ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus. Et sic Deus non magis quaedam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere, quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum, quam alteri. 1 q 20 a 3.

[21]) „Le amará tanto como es amada. Nul mot plus fort n'a été dit, illuminant nos ténèbres d'une fulguration décisive,

5. Doskonałość chrześcijańska dostępna.

Doskonałość miłości Bożej we wspomnianem znaczeniu i w zakresie wyżej podanym, bynajmniej nie jest ponad nasze siły wsparte łaską Bożą. Nieraz wprawdzie mówi się, że trudno praktykować uciążliwe umartwienia, łatwo natomiast miłować Boga: bo akt miłości Bożej zdaje się nie wymaga żadnego znaczniejszego wysiłku. Ale ta rzekoma łatwość aktu miłości Bożej rozumie się tylko ze stanowiska psychologicznego. W rzeczywistości miłość Boża wymaga od nas takiego wzniesienia się ponad wszelką doczesność i równocześnie stawia nas w tak odrębnym i wzniosłym, bo nadprzyrodzonym porządku rzeczy, że tylko dzięki łasce i miłosierdziu Bożemu posiąść ją możemy. W naturze człowieka, samej w sobie, niema żadnego wymagania ani też konieczności takiej łaski: to też cnota miłości pozostaje zawsze czystym darem ze strony miłościwego Boga. Co najwyżej przyznać można i trzeba, że natura ludzka, obdarzona rozumem, w swej strukturze wewnętrznej nie zawiera żadnej sprzeczności, by przyjąć

---

parce qu'il nous dévoile de façon concrète, à la manière de Jean de la Croix, le but suprême accessible ici-bas, avant la dissolution de cette pauvre chair: si j'ose ainsi parler notre fin pénultième, notre fin pour la terre et pour cette existence périssable elle-même". J. Maritain, *S. Jean de la Croix Praticien de la contemplation,* w Etudes Carmélitaines 1931, str. 75. Przytoczone zdanie św. Jana od Krzyża znajduje się w *„Pieśni duchowej",* strofa 37, wedle pierwszej redakcji, nieuwzględnionej w wydaniu polskiem dzieł św. Jana od Krzyża. Jak wykazuje Maritain, dorównanie w miłości, wedle św. Tomasza i św. Jana od Krz. poniekąd jest możliwe już w tem życiu: „On doit tenir que l'affirmation, au sens qui a été précisé ici, d'une égalité d'amour commençant sur terre et terme suprême ici-bas des aspirations de l'ame, est chez saint Jean de la Croix un point de doctrine essentiel. — Le Docteur Angélique décrit la perfection compatible avec la vie présente comme un état où „est exclu du coeur de l'homme non seulement ce qui est contraire à la charité, mais aussi tous ce qui empêche que le mouvement du coeur ne soit totalement dirigé vers Dieu" (2-2 q 184 a 2)... Une telle exclusion de tout ce qui fait obstacle à l'amour, si elle est totale, c'est bien l'égalité d'amour dont parle saint Jean de la Croix". Tamże przyp. str. 77. Por. także tegoż autora: *Sur l'égalité d'amour entre Dieu et l'ame",* w Etudes Carmélitaines, 1932, str. 2, 14.

łaskę Bożą, owszem nadaje się do przyjęcia tej łaski a co zatem idzie miłości Bożej. (Potentia obedientialis). Nie możemy więc o własnych przyrodzonych siłach zdobyć się na nadprzyrodzoną miłość Boga, łatwo natomiast chrześcijaninowi posiąść ją za pomocą łaski Bożej, której bez naszej winy nie zabraknie nam nigdy; stąd w ręku naszym poniekąd jest, zdobyć się na miłość Bożą, bo jak zauważa św. Tomasz, mówiąc o tej właśnie pomocy łaski Bożej, „czego potrafimy dokonać przez naszych przyjaciół, potrafimy do pewnego stopnia sami przez się“[22]).

Niesposób powiedzieć cokolwiek więcej. Istota i sposób działania łaski Bożej jest dla nas tajemnicą, tutaj zaś napotykamy na to, co w tej tajemnicy łaski szczególnie pozostaje niezgłębione, mianowicie fakt niezaprzeczony, że ludzie w tak nierówny sposób uczestniczą w łasce Bożej. W obliczu tej tajemnicy wypowiadział już św. Paweł: „O głębokości bogactwa umiejętności i mądrości Bożej, jak niepojęte są sądy Jego i niedościgalne drogi Jego (Rzym. 11, 33.)

Pociechą dla nas niech będzie to, że Bóg, który chciał, aby wszyscy „życie mieli i obficie mieli“ (Jan 10, 10), postanowił całe stworzenie rozumne doprowadzić do doskonałości: jedynie niewierność łasce Bożej przeszkadza w wykonaniu tych planów Bożych: „Jest to zamiarem natury — mówi św. Tomasz — by każdy co rodzi się wedle ciała, doszedł do wieku doskonałego: lecz zamiar taki niweczy nieraz samo ciało, które podlega śmierci. O wiele więcej zamiarem Boga jest, doprowadzić wszystko do doskonałości, bo i sama natura naśladuje tylko Boga w swym zamiarze. Stąd powiedziano (Dt. 42, 4): Dzieła Boże są doskonałe“[23]).

---

[22]) Homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundum illud Jo. Sine me nihil potestis facere. Unde per hoc, quod homo indiget divino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum: quia ut dicitur (III Eth. 3), „quae per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus“. 2-2 q 156 a 2 ad 1.

[23]) Hoc est de intentione naturae, ut omnis qui corporaliter nascitur ad perfectam aetatem perveniat, sed hoc quandoque impeditur propter corruptibilitatem corporis quod morte praevenitur. Multo autem magis de intentione Dei est, omnia ad per-

6. Doskonałość polega na życiu miłości bożej.

Przyjąwszy jako zasadę, że doskonałość chrześcijańska polega na miłości Boga, należałoby jeszcze wyjaśnić dalsze zagadnienie, czy mianowicie doskonałość chrześcijańska istotnie i formalnie zasadza się na samej tylko *cnocie* czyli na usposobieniu (sprawności) miłości nadprzyrodzonej bez wszelkiego uwzględnienia aktów miłości Boga, czy raczej doskonałość zawiera się w *aktach* miłości, o ile je rodzi *cnota* miłości, albo też — jest to trzecia możliwość — czy polega ona w istocie swej *wyłącznie* na samym tylko *akcie* miłości Bożej, a suponuje miłość Bożą jedynie dlatego, że bez niej w obecnym porządku rzeczy *de facto* akt miłości ostać się nie może.

Ponieważ wszelka doskonałość — a więc i doskonałość chrześcijańska — z istoty swej oznacza pewne istnienie dokończone a zatem i przejście do czynu[24]), trudno zadowolić się jedynie stanem łaski uświęcającej[25]) albo samą tylko cnotą miłości Boga, która sama przez się jest tylko sprawnością, a więc nie stanowi jeszcze najdoskonalszego uzupełnienia podmiotu. Przemawia zatem również inna jeszcze zasada, stwierdzająca, że *wszelka sprawność przeznaczona jest do działania*[26]), działalność zaś na korzyść podmiotu, niezawodnie musi przyczynić się do udoskonalenia samego podmiotu. Skrajnie ujęte wykluczenie działania na korzyść wyłącznie tylko sprawności prowadzi do następującego błędu kwietystów, potępionego przez Kościół św.: „Chcieć działać, znaczy to obrażać Boga, który sam jeden chce być czynny. Dlatego trzeba siebie samego w całości i całkowicie oddać Bogu, a następnie pozostawać jako ciało bezduszne“[27]).

---

fectionem perducere, ex cujus imitatione hoc natura participat. Unde et (Dt 32. 4) dicitur: Dei perfecta sunt opera. 3 q 72 a 8.

[24]) Intantum aliquid est perfectum, inquantum est actu. 1-2 q 3 a 2.

[25]) „Le simple état de grace n'est pas la perfection proprement dite, la *perfectio simpliciter,* dont parle la théologie ascét. et myst., et à laquelle aspirent les ames intérieures“. Y-E. Masson O. P., *Vie chrét. et vie spir.,* Paris 1929, str. 33.

[26]) Habitus sunt propter operationem.

[27]) Velle operari active est Deum offendere, qui vult esse

Z drugiej strony i same *akty* miłości Bożej zdają się być niewystarczające, by nadać komuś doskonałość. Trudno zgodzić się na to, by Bóg zadowolił się jednorazowym albo też dowolnie powtórzonym aktem miłości Bożej, jeśli się zważy, że zawsze i stale powinniśmy zdążać do naszego celu ostatecznego, nadprzyrodzonego. Życia chrześcijańskiego nie można inaczej pojąć, jak tylko obejmującego wszystkie chwile i cały czas pielgrzymki naszej tutaj na ziemi. Czynnikiem zaś, który zawsze odnosi nas do celu ostatecznego, jest właśnie cnota miłości Boga, wkorzeniona w duszy chrześcijanina niemniej głęboko jak pierwsze odruchowe i naturalne pragnienia człowieka[28]). Jest to zresztą zasadą Opatrzności Bożej, która w swej mądrości zapewnia swobodne i doskonałe działanie stworzenia rozumnego, nadając mu odpowiednie do tego sprawności[29]). Praktycznego znaczenia kwestja ta nie posiada, skoro wedle nauki katolickiej niema aktu miłości bez cnoty miłości, w tem znaczeniu, że komu Bóg daje wykonać akt miłości, temu równocześnie w duszy zakorzenił cnotę miłości jako stałą sprawność nadprzyrodzoną.

Dla pełnego całokształtu doskonałości chrześcijańskiej trzeba obydwóch wspomnianych czynników, mianowicie i aktów i cnoty miłości Boga, co inaczej możnaby nazwać działaniem albo też *życiem miłości Bożej*[30]), oczywiście we

---

solus ipse agens: et ideo opus est, seipsum in Deo totum et totaliter derelinquere et postea permanere velut corpus exanime. Prop. *Molinos,* damn. ab. Innoc. XI, Denz 1222.

[28]) 1-2 q 63 a 3.

[29]) Dicebat enim Jac 1: Ut sitis perfecti, in nullo deficientes... Tunc subiectum in nullo deficit, cum actum suum optimo modo habet. Optimus tamen modus operandi est operari illud stabiliter, et connaturaliter et delectabiliter; hic vero modus perfectionis nequit haberi sine habitibus: et esset extraordinaria et miraculosa Dei providentia, si per solam gratiam actualem moveret hominem ad durabile exercitium operandi perfecte, et vitandi etiam peccata minima, sine adiutorio gratiae, virtutum et donorum connaturalizantis homini talem perfectionem operandi. Passerini O. P., *Comm.* in 2-2 q 184 a 2 no 10, t I, p 28.

[30]) „Nous pouvons conclure avec tous les théologieus, que la perfection consiste spécialement dans la charité *agissante,* qui nous unit actuellement à Dieu et fructifie en toutes sortes de bonnes oeuvres" Y.-E. Masson O. P., *l. c.,* str. 34.

właściwem znaczeniu rozumiejąc powyższe wyrażenia. Doskonałość chrześcijańska polega więc nie na jednym jedynym akcie miłości Boga — tak jak w myśl nauki św. Tomasza człowiek wzbudza go przy dojściu do świadomości moralnej — nie polega ona też na pewnej określonej liczbie aktów miłości Boga: doskonałość chrześcijańska jest to nieprzerwana i ciągła dążność do Boga, urzeczywistniona przez miłość Boga, w granicach nakreślonych przez obecne położenie i warunki życia ludzkiego[31]).

### 7. Ciągłość nieprzerwana doskonałości.

Z zasady tomistycznej, że każdy rzeczywisty akt moralny posiada pewien określony stosunek do porządku moralności — a zatem do Celu ostatecznego, wynika, że nie może istnieć choćby najkrótsza chwila życia moralnego, w której człowiek zaprzestałby dążyć do swego celu ostatecznego. Jak tedy zapewnić ciągłość miłości Bożej, która przecież ma złączyć nas z Celem ostatecznym, tutaj na ziemi? Niesposób zdobyć się na ciągłość taką, z jaką błogosławieni w niebie miłują Boga, trwając zawsze w akcie miłości[32]), pozostaje nam jednak, jak wyżej wskazano, ciągłość w mniejszym zakresie. Wobec konieczności i warunków zewnętrznych życia obecnego, a również z powodu ruchliwości umysłu ludzkiego, nie umiejącego długo skupić swej uwagi na jednym i tym samym przedmiocie, nie możemy zawsze trwać w akcie miłości Bożej. Ustawicznie więc przerywa się ciągłość miłości *aktu-*

---

[31]) „Wir nennen einen vollkommen, wenn er die Liebe zu Gott in vollkommener Weise übt, wenn sein ganzes Tun und Lassen von der Liebe beherrscht wird, wenn er, soweit die irdischen Verhältnisse es gestatten, beständig in der einen oder anderen Weise die Liebe übt, und zwar mit Leichtigkeit, Geschwindigkeit und Freudigkeit". J. Schmidt, *In welchem Sinne ist es dem einzelnen Menschen gegeben, nach Vollkommenkeit zu streben,* w Zeitschr. f. Aszese und Mystik, VI (1931), str. 155.

[32]) Alia est perfectio quae attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis: prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum, et talis perfectio non est possibilis in vita, sed erit in patria. 2-2 q 184 a 2; cf. 2-2 q 24 a 8.

*alnej.* Dzięki jednak *cnocie* miłości Bożej, zapewnione jest trwanie i ciągłość naszej doskonałości; w ten sposób nawet przerywając akt miłości Boga, nie przestajemy być doskonałymi, gdyż trwamy w usposobieniu miłości. Do tego dochodzi, że miłość Boga jest cnotą tak potężną a równocześnie tak zasadniczą w życiu naszem chrześcijańskiem, że wszystkie nasze czyny przenika swym wszechwładnym wpływem: całe nasze życie ma być jednym wyrazem naszej miłości ku Bogu. Jeśli miłość Boga nie może sama zawsze trwać w *akcie* miłości, niemniej jednak zamiar swój miłowania Boga, czyli t. zw. intencję rozciąga ona na wszelką działalność moralną człowieka. To też poszczególne czynności, — nawet i w tym wypadku, jeśli człowiek wyraźnego aktu miłości nie wzbudza, — wykonują się na mocy wirtualnie trwającego wpływu miłości, pod rozkazem miłości[33]). Chociaż one same przez się nie stają się bezpośrednio aktami miłości, uczestniczą w jej wartości nadprzyrodzonej. Wspomniana ta ciągłość życia miłości Boga może, zdaje się, obejmować także wszystkie te chwile, w których człowiek nie jest już panem swych władz specyficznie ludzkich, czyli rozumu i woli, w szczególności podczas snu. Mimo podobnych przerw w świadomości człowiek, jeśli przedtem posiadał miłość Bożą, pozostaje doskonały w pełnem znaczeniu słowa, sposobem odpowiednim do aktualnego położenia jego[34]). Miłość Boga roztacza wpływ swój również i na okresy zaniku świadomości, przynajmniej w tem znaczeniu, że człowiek, zmuszony fizyczną koniecznością snu albo w inny słuszny sposób przejściowo pozbawiony używania rozumu i woli, z pobudki miłości zgadza się na te wyłomy w zwykłym trybie życia swego

---

[33]) Actus imperati a caritate.

[34]) In hominibus secundum statum praesentis vitae, est ultima perfectio secundum operationem, qua homo coniungitur Deo: sed haec operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercisione multiplicatur. Et propter hoc in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. 1-2, q 3 a 2 ad 4. — Denominatio perfecti est denominatio ab actuali operatione ut existente cum quadam perpetuitate modo sibi proprio, qui modus in hoc consistit, non ut unquam operatio deficiat, sed ut operatio sit, dum ea convenit esse. Passerini *l. c.* no 14, t. 1 p 28.

i obejmuje je tem samem niejako intencjonalnie cnotą miłości swej[35]). Wobec tych braków i dotkliwych niedomagań obecnego stanu naszego, nie pozostaje nam nic innego, jak przyznać za św. Tomaszem[36]), że na ziemi pełnej doskonałości nie osiągniemy: to też zupełna doskonałość, jaka nam chrześcijanom przystoi, stanie się udziałem naszym dopiero w ojczyźnie niebieskiej.

Dodajmy jeszcze następującą uwagę:

Z pośród obu wymienionych czynników, pierwszeństwo bezsprzecznie należy się aktualnej miłości Bożej: ona to właściwie mówiąc łączy człowieka z Bogiem, i jej tylko zawdzięczamy, że całe życie nasze nastawione jest do Boga, celu nadprzyrodzonego. Na to zresztą wskazuje sama zasada, mianowicie, że sprawność — w naszym wypadku cnota miłości Bożej — z określenia swego nie ma innego zadania, jak tylko umożliwienie łatwego a równocześnie stałego działania[37]). Jest to także zapatrywanie św. Tomasza: „W stanie życia obecnego ostateczna doskonałość polega na *czynności*, za pomocą której człowiek łączy się z Bogiem"[38]). A na innem miejscu podkreśla: „Doskonałość miłości, która życie chrześcijańskie czyni doskonałe, w tem się zawiera, byśmy Boga z całego serca *umiłowali*, a bliźniego jak nas samych"[39]). Trudno nie zauważyć, że mowa jest nie o sprawności względnie o *cnocie* tylko,

---

[35]) „Et si aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem, tamen quia in promptu habeat eam semper operari; et quia ipsam cessationem, puta somni vel occupationis alicujus naturalis, ad operationem praedictam ordinat; quasi videtur operatio continua esse". 1-2 q 3 a 2 ad 4.

[36]) Por. wyżej, przypisek 32.

[37]) Omnis habitus, qui est alicujus potentiae ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum. 1-2 q 49 a 3.

[38]) In hominibus secundum statum praesentis vitae est ultima perfectio secundum operationem, qua homo conjungitur Deo. 1-2 q 3 a 2 ad 4.

[39]) Perfectio caritatis secundum quam dicitur vita christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc, quod Deum ex toto corde diligamus et proximum sicut nos ipsos. 2-2 q 184 a 1 s. c. — Praecipue in *affectu* caritatis ad Deum perfectio christianae vitae consistit et hoc rationabiliter. *Contra retrah. a relig. ingr.* c 6. Ed. Parm. t. 15 p. 107.

lecz o pewnej *czynności*, w czem zresztą doskonałość życia obecnego podobna jest do szczęśliwości w Ojczyźnie wiecznej. „Szczęśliwość jest bowiem ostateczna doskonałość człowieka. O tyle zaś istota jest doskonała, o ile jest czynną: bo sama władza bez aktu jest niedoskonałą. Szczęśliwość musi więc polegać na ostatnim akcie człowieka“[40]).

W jaki zaś sposób życie miłości Bożej ma się rozwijać i wzrastać, jak dalece ma zaznaczać swój wpływ, jakie obowiązki na nas nakłada: wszystkie te zagadnienia będą stanowiły przedmiot osobnego rozdziału.

## 2. MIŁOŚĆ BOGA JAKO CZYNNIK JEDNOCZĄCY ŻYCIE DUCHOWE

### I. Łączność cnót w miłości Boga.

Poza tem, cośmy dotychczas powiedzieli o miłości jako istocie doskonałości chrześcijańskiej, możemy wskazać na inny jeszcze sposób, którym wykazać można, że doskonałość życia chrześcijańskiego polega na miłości: dowodu takiego dostarcza całkiem wyjątkowe zadanie, jakie miłość Boga spełnia względem wszystkich innych cnót nadprzyrodzonych. W tej dziedzinie należy się bezwzględnie pierwszeństwo miłości Bożej, bo z tego punktu widzenia od miłości Boga zależy wszystko w życiu duchowem.

Oczywiście, kiedy przypisujemy istotę doskonałości chrześcijańskiej samej i jedynie tylko miłości Bożej, temsamem nie zapominamy bynajmniej o tem, że i inne cnoty, każda na swój sposób, przyczyniają się do doskonałości nadprzyrodzonej. Inaczej wystarczyłaby — na co zresztą nikt się nie godzi — sama miłość Boża, a zbytecznemi stałyby się wszelkie inne cnoty jakoteż ich akty. Oczywista jednak, że jakakolwiek będzie doniosłość i znaczenie

---

[40]) Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu; nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. 1-2 q 3 a 2.

wszystkich tych cnót różnych od miłości Boga, mogą one spełniać zadanie co najwyżej pomocnicze w porównaniu do doskonałości istotnej chrześcijanina.

W życiu duchowem nie można obejść się bez cnót moralnych: przyjaciel Boga — a takim dzięki miłości Boga jest każdy chrześcijanin w stanie łaski — całemu postępowaniu swemu nada piętno swej godności: będzie on zmierzał do tego, aby wszystkie jego czyny odpowiadały poziomowi życia Bożego, jakie zapoczątkowała w nim łaska Boża: musi się to zaznaczyć przedewszystkiem i istotnie panowaniem i rozkwitem miłości Boga. Podobnie jak to wyżej już zauważyliśmy, że miłość Boża początek daje życiu kontemplacyjnemu, przynajmniej w pewnej jego formie elementarnej, podobnie skądinąd również życie moralne wypływa jako pierwsze wymaganie cnoty miłości. Co więcej stwierdzić możemy dziwne wzajemne oddziaływanie na siebie powyższych pierwiastków: życie moralne, czyli inaczej mówiąc życie czynne przygotowuje i usposabia do życia kontemplacyjnego[41]). Z drugiej strony kontemplacja wpływa bardzo poważnie na poziom i zakres życia czynnego: przyczem i życie moralne i życie kontemplacyjne pozostaje na usługach miłości.

Miłość więc nadprzyrodzona nietylko daje początek życiu bożemu w nas, ale uruchamia także całe życie moralne nadprzyrodzone, jakie ona znowu zespala do pełnej harmonji i do organicznej jedności. Miłość Boga nietylko godnością swoją przewyższa wszystkie inne cnoty — co więcej: miłość panuje rzeczywiście nad wszystkiemi innemi cnotami, i tym właśnie sposobem sprowadza wszystkie do wspaniałej jedności.

Aby uwidocznić wpływ, jaki miłość Boga wywiera na cały orszak cnót, św. Tomasz powiada, że „miłość... jest formą cnót"[42]), co należy zrozumieć w tem znaczeniu,

---

[41]) 2-2 q 180 a 2.

[42]) Caritas... dicitur esse forma virtutum. 2-2 q 23 a 8. — Por. W. Urmanowicz, *De formatione virtutum a caritate*, Wilno 1931. — Ks. Dr. A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 205 nn. Card. J. E. van Roey, *De virtute charitatis quaestiones selectae*, Mechlinae 1929, str. 12 nn.

że cnoty pod wpływem miłości Boga nabierają aż nowej formy czyli wartości. Z innego punktu widzenia nasuwa się nam zagadnienie o łączności cnót (connexio virtutum)[43]. W życiu duchownem wszystko wzajemnie się wiąże, jak wykazuje spostrzeżenie codzienne i własne doświadczenie. Fakt ten jest uznany przez wszystkich, niemniej jednak wymaga on pewnego wyjaśnienia.

Jeżeli ktoś posiada tylko cnoty niedoskonałe, czyli zaczątki cnót, jako dobre usposobienie temperamentu, naszkicowane zaledwie kilkoma aktami, natenczas trudno będzie podtrzymać i uzasadnić twierdzenie, że cnoty jego prawdziwie już są złączone, do tego stopnia, by na podstawie jednej cnoty można wnioskować o istnieniu wszystkich innych: taki stan niezawodnie często spotyka się w życiu. Inaczej zaś ma się rzecz u tego, kto całym swym wysiłkiem pracuje nad zdobyciem cnót — w dziedzinie przyrodzonej oczywiście — w tym wypadku powiedzieć możemy, że chociażby zdawał trudzić się nad jedną cnotą tylko, niepostrzeżenie zdobywa je wszystkie, i to dzięki znanemu prawu życiowemu, że *doskonała* cnota nie może istnieć odosobniona, lecz z konieczności wymaga zespołu wszystkich innych cnót. Wyjaśnijmy to dokładniej. W życiu moralnem na poziomie przyrodzonym wspomnianą łączność wszystkich cnót sprawuje roztropność, przez dziwne wzajemne uzależnienie swego bytowania od innych cnót i odwrotnie. Cnota roztropności nie może bowiem istnieć bez innych cnót dlatego, że sąd wszechstronnie roztropny niemożliwy jest bez całkowitego opanowania dążności i pożądań ludzkich. Z drugiej zaś strony wszystkie inne cnoty, pozbawione roztropności, a temsamem wpływu i wskazań rozumu, tracą przez to istotnie i właściwie ludzką wartość.

W dziedzinie życia nadprzyrodzonego, wszystkie cnoty moralne *wlane*, jak uczy św. Tomasz, wiążą się i łączą w miłości Boga: Miłość Boga i wszystkie wogóle cnoty wlane otrzymujemy równocześnie, bo cnoty wlane pozostają dlatego na usługach miłości Boga, ponieważ są dla nas środkami okazania Bogu — naszemu Celowi ostatecznemu — naszej przyjaźni. Miłość Boga promieniuje

---

[43]) 1-2 q 65 a 1.

więc tutaj ponad wszystkie inne sprawności tak dalece, że jak mówi Doktor Anielski „żadnej z tych cnót nie można posiadać bez miłości Boga, a kto posiada miłość Boga, temsamem posiada wszystkie wspomniane cnoty“[44]).

Do cnót wlanych, nie mówiąc już o cnotach teologicznych, zaliczyć trzeba oprócz czterech cnót kardynalnych cały ów orszak, tak przepiękny, a może za mało znany, cnót, wywodzących się w rozmaity sposób z cnót kardynalnych; zestawienie i obraz tych cnót podał nam w mistrzowski sposób św. Tomasz w drugiej części swej Sumy teologicznej. Kto raz zagłębił się duchem w szczegółowy rozbiór tych cnót, zajmujących się życiem ludzkiem aż do najbardziej znikomych i najdrobniejszych jego objawów, ten, nasamprzód, może przestraszy się wielką ich liczbą i na krótką chwilę podda się wątpliwości, czy też zdoła opanować tak szerokie pole, otwarte przed sobą. Wnet jednak zgłębiwszy ich organiczną jedność i harmonję, stwierdzi, że do życia duchowego miłość Boga wprowadza porządek istotny oraz nadaje całemu zespołowi cnót strukturę hierarchiczną, czyniąc życie duchowne przez to prostem, jednolitem, ześrodkowanem. Wspomniane zjednoczenie wszystkich cnót dokonuje się dzięki temu, że miłość Boga sama jedyna jest cnotą doskonałą, gdyż łączy nas bezpośrednio z naszym Celem ostatecznym. Z powyższego wynika, że wszystkie inne cnoty są doskonałe tylko przez miłość Boga.

a) *Miłość Boga jedyną cnotą doskonałą.*

Cnota — wedle określenia swego — polega na pewnej zalecie, która działalność człowieka kieruje w sposób stały i sprawny do dobra[45]), czyli, co równoznaczne, do celu. Porządek hierarchiczny celów sprawia także różnorodność

---

[44]) Oportet... quod similiter cum caritate infundantur habituales formae, expedite producentes actus, ad quos caritas inclinat. Inclinat autem caritas ad omnes actus virtutum, quia cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum... si accipiamus virtutes simpliciter perfectas, connectuntur propter caritatem, quia nulla virtus talis sine caritate haberi potest, et caritate habita omnes habentur. *Virt.* a 5.

[45]) 2-2 q 23 a 7.

dóbr, które mogą stać się przedmiotem dążności człowieka. Dobrem najwyższem, a przez to ostatecznem będzie posiadanie Boga: „Dla mnie dobrem jest ... przylgnąć do Boga“ śpiewa Psalmista Pański (Ps. 72, 28). Bez uwzględnienia tego właśnie celu ostatecznego i Dobra najwyższego w życiu ludzkiem, zarówno przyrodzonem jako też nadprzyrodzonem, niesposób ni pomyśleć sobie ni urzeczywistnić prawdziwej cnoty, która jak mówi znane określenie, ma być „nastawieniem podmiotu doskonałego do przedmiotu najwznioślejszego“[46]). W życiu chrześcijańskiem wspomniany warunek w zupełności spełnia tylko miłość Boga, która z pośród wszystkich cnót jedyna zmierza do celu ostatecznego wprost i bezpośrednio, czyli inaczej odnosi nas do Boga jako do celu ostatecznego życia ludzkiego nadprzyrodzonego[47]).

Słuszność tego twierdzenia wykazują badania wszystkich poszczególnych cnót. Wśród całego zespołu sprawności same tylko cnoty teologiczne mają Boga nietylko za cel, jak każda cnota, lecz ponadto za przedmiot bezpośredni[48]), a to właśnie wyodrębnia cnoty teologiczne i stawia je wysoko ponad wszystkie inne sprawności, nawet nadprzyrodzone, których zakres obejmuje tylko dziedzinę postępowania ludzkiego. Przedmiot więc wszystkich tych cnót pozostaje zawsze ograniczony i doczesny a zadaniem ich jest uczynić człowieka panem samego siebie; nawet cnota religji, chociaż najszlachetniejsza z cnót moralnych, ma za przedmiot nie samego Boga, lecz coś stworzonego i ograniczonego, mianowicie hołd, cześć i kult oddany Bogu[49]). Cnoty natomiast teologiczne już tutaj na ziemi zapoczątkowują w nas życie Boże: zjednoczenie najściślejsze, jakie powołani jesteśmy dopełnić w Ojczyźnie niebieskiej. Dzięki też cnotom teologicznym człowiek zdąża wprost do celu nadprzyrodzonego: w nich ma jedyny środek wzniesienia się ponad ciasne granice punktu widzenia naturalnego i odnoszenia się bezpośrednio do Boga.

---

[46]) Dispositio perfecti ad optimum. 1-2 q 55 a 2 obj. 3.

[47]) Caritas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi, quod non convenit alicui alii virtuti. 2-2 q 26 a 1 ad 1.

[48]) 1-2 q 62 a 1. [49]) 2-2 q 81 a 5.

Z pośród trzech cnót teologicznych, wiara i nadzieja, ściśle mówiąc nie jednoczą nas z Bogiem; mają one coprawda Boga za przedmiot swój bezpośredni, jednakowoż nie dosięgają go w sposób doskonały[50]). Należałoby raczej powiedzieć, że wiara i nadzieja przygotowują i usposabiają nas do połączenia się z Bogiem doskonałego. Tego doskonałego połączenia uskutecznia jednak sama tylko miłość Boga. Pięknie a zarazem ściśle wyraża to św. Tomasz, kiedy mówi: „Z pośród cnót teologicznych ta cnota posiada wyższą celowość, która więcej zbliża się do celu ostatecznego. Wiara zaś wskazuje nam cel ostateczny, nadzieja pobudza do dążenia do tegoż celu, miłość łączy. Wszystkie więc cnoty zależą od miłości Boga, a w tem znaczeniu miłość Boga zwie się celem przykazań"[51]). Nie urzeczywistniając doskonałego zjednoczenia się z celem ostatecznym, sprawności nadprzyrodzone — poza miłością — nie mogą być cnotami doskonałemi. To też zadanie to muszą pozostawić wyłącznie miłości. Miłość zaś dosięga Boga jako Dobroć samą w sobie, w sposób tak doskonały, że łączność nawiązana przez miłość nigdy nie ustępuje — „Miłość nigdy nie ginie" (I Kor. 13, 8). Tymczasem, jak wiemy z objawienia, wiara i nadzieja przestają istnieć w Ojczyźnie niebieskiej. Co więcej, nie będąc cnotami wszechstronnie doskonałemi, wiara i nadzieja nawet wtedy trwać mogą, gdy człowiek przez grzech ciężki odwrócił się od Boga i stracił miłość nadprzyrodzoną; mówimy wtedy o wierze i nadziei martwej[52]). Czegoś podobnego niesposób powiedzieć o miłości, która nigdy nie może być martwą, t. zn. współistnieć z grzechem ciężkim. Jaka jest racja tej niemożliwości? Otóż miłość Boga polega na *doskonałem* zjednoczeniu się z Bogiem, grzech ciężki zaś zawiera w sobie odwrócenie się człowieka od Celu ostatecznego. Sprzecznością zatem byłoby odwrócić się przez grzech ciężki od

---

[50]) 2-2 q 23 a 6.

[51]) Inter [virtutes] theologicas... illa plus habet de ratione finis, quae propinquius se habet ad ultimum finem. Fides autem ostendit eum, spes facit tendere in eum, caritas unit. Ergo omnes ordinantur ad caritatem, et sic dicitur caritas finis praeceptorum. *In 1 Tim.* c 1 l. 2, ed. Vivès t. 21, p. 455.

[52]) Fides et spes informes.

Boga, i równocześnie chcieć pozostać w doskonałej z Nim łączności. Zasada ta jest tak nieubłaganie prawdziwa, że *jeden* tylko grzech ciężki wystarczy do utraty miłości Boga[53]), gdyż jest on czemś sprzecznem z usposobieniem miłości Boga. Zapewne w dziedzinie cnót naturalnych i nabytych nie sprawdza się, by ktoś przez jeden *akt* przeciwny cnocie tracił odrazu *cnotę* odnośną, ale nie należy zapominać, że miłość Boga jest cnotą wlaną, zależną właśnie od Boga, który nawiązał z nami przyjaźń a tę przyjaźń działaniem i wpływem swoim przez cnotę miłości ciągle podtrzymuje. Grzech ciężki zrywa jednym zamachem przyjaźń z Bogiem, a przez to nieubłaganie usuwa z serc naszych nadprzyrodzoną miłość Boga. Cnota miłości Boga nie może więc pozostać martwą, ponieważ sama, wedle słów św. Tomasza, „jest najdoskonalszą formą cnót, bo zmierza do Boga jako do celu ostatecznego"[54]).

b) *Inne cnoty udoskonalone przez cnotę miłości Boga.*

Miłość Boga jako jedyna z pośród wszystkich cnót odnosi się w sposób doskonały do celu ostatecznego nadprzyrodzonego, a stanowisko jej w tym względzie jest wyłączne i to do tego stopnia, że żadna inna cnota nie może zdążać do tegoż celu jak tylko za pośrednictwem miłości Boga. Aby móc posiadać wartość w życiu nadprzyrodzonem, wszelka cnota, wszelka czynność ludzka musi podporządkować się miłości Boga, która wszystko opanowuje swym wpływem, zaznaczając we wszystkiem ostateczną celowość człowieka. Tym sposobem więc wszystkie cnoty służą miłości Boga: „Miłość Boga jest celem wszystkich cnót, powiada św. Tomasz, ponieważ wszystkie cnoty porządkuje do swego celu"[55]). Nie dzieje się to oczywiście w tem znaczeniu, by miłość Boga była celem ostatecznym cnót — takim celem dla wszystkich cnót jest Bóg. — Ale

---

[53]) 2-2 q 24 a 12.

[54]) Caritas non potest remanere informis, cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi. 2-2 q 24 a 12 ad 5.

[55]) Caritas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. 2-2 q 23 a 8 ad 3.

właśnie miłość Boga nadaje cnotom wyższą celowość i sprawia, że wszystkie one mogą mieć Boga za cel ostateczny *nadprzyrodzony*. Już św. Tomasz to wyjaśnił: „Miłość Boga nie jest celem przykazania w tem zrozumieniu, jakoby była celem ostatecznym cnót, lecz jako czynnik, który wszystkie cnoty skierowuje do celu ostatecznego"[56]). Wszystkie cnoty wlane całą swoją doskonałość zawdzięczają cnocie miłości Boga, co wyraża miano „matki cnót" nadane miłości Boga. Dobitnie wyrażają tę prawdę słowa Doktora Anielskiego: „Miłość Boga jest matką innych cnót, ponieważ dążąc do celu ostatecznego rodzi akty innych cnót, przez to mianowicie, że nakazuje te akty"[57]). Nie dziwna zatem, że cały zespół cnót nadprzyrodzonych, pozostaje w zupełnej zależności od miłości Boga, co więcej, że cały porządek cnót nie jest czem innem, jak tylko promieniowaniem miłości Boga w życiu duchownem. Rzeczywiście, wszystkie poszczególne cnoty są dla miłości Boga niejako narzędziami, jakie ożywia i któremi się posługuje dla doskonalszego miłowania Boga.

Wpływ miłości Boga na inne cnoty, jest, zwłaszcza w dziedzinie celowości, tak doniosły i tak dalece sięgający, że cnotom nadaje inny, nowy kształt, nową *wartość* (formę). Pojęcie „forma cnót" domaga się bliższego określenia. Znajdujemy je w następujących słowach św. Tomasza z Akwinu: „W życiu moralnem istota i wartość [forma] czynu zależy przedewszystkiem od celu [ tak np. pracować w tym celu, by spełnić przyjęte zobowiązanie, będzie aktem sprawiedliwości]. Oczywista, że przez miłość Boga akty wszystkich innych cnót zmierzają do celu ostatecznego. Stąd też miłość Boga nadaje formę aktom wszystkich innych cnót: i na tej podstawie twierdzi się, że ona jest formą cnót"[58]). Pod wpływem miłości Boga wszystkie czyn-

---

[56]) Caritas non dicitur esse finis praecepti quasi ultimus finis virtutum, sed sicut id, quo omnes aliae virtutes in finem ultimum ordinantur. 2 d. 27 q 3 a 4.

[57]) [Caritas] dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos. 2-2 q 23 a 8 ad 3; cf. 1-2 q 62 a 4.

[58]) In moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis... Unde oportet... quod id quod dat actui ordinem ad fi-

ności nasze przyjmują *formę* miłości Boga, przez co stają się aktami miłości w tem znaczeniu, że dokonują się pod rozkazem miłości Boga [actus imperati a caritate] pozostając przytem czynnościami właściwej cnoty, z której bezpośrednio wypływają. W ten sposób całe życie ludzkie zostaje ujęte przez miłość Boga, bo podobnie jak w dziedzinie naturalnej o wszelkiej działalności rozstrzyga dążność do celu ostatecznego, podobnie na poziomie nadprzyrodzonym, ostateczną pobudką działania jest wyłącznie miłość Boga, w której wszystko znajduje swe rozwiązanie.

Podkreślając tak wyraźnie wybitne i podstawowe znaczenie miłości Boga, nie sprowadzamy tem samem bynajmniej wszelkich cnót do miłości Boga, owszem, każdemu aktowi życia duchownego zostawiamy jego własną gatunkową odrębność. Kiedy mianowicie stwierdzamy, że miłość Boga jest formą cnót innych, nie można oczywiście przypuszczać, by miłość Boga stanowiła formę *istotną* poszczególnych cnót[59]; znaczyłoby to zaprzeczyć odrazu charakteru samodzielnego innych cnót w życiu duchowem. Wszystkie poszczególne cnoty różniczkują się ze względu na swój przedmiot czyli cel bezpośredni, a tę odrębność zasadniczą zachowują one nawet wtedy, gdy miłość Boga zawładnie całem życiem duchowem człowieka. To też miłość Boga nada cnotom pewien rodzaj ogólny i wspólny, mianowicie kierunek i dążność (skuteczną) do celu ostatecznego nadprzyrodzonego. Tę myśl wyraża także św. Paweł, sprowadzając, w znanych słowach, wszystkie cnoty do miłości Boga. „Miłość cierpliwa jest, łagodna jest, miłość nie zazdrości, nie sprzeciwia się, nie nadyma się... wszystko cierpi, wszystko wierzy, wszystkiego się spodzie-

---

nem, det ei et formam. Manifestum est autem... quod per caritatem ordinentur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem: et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum: et pro tanto dicitur esse forma virtutum. 2-2 q 23 a 8.

[59]) Ratio illa procedit de forma, quae intrat constitutionem rei. Sic autem caritas non dicitur forma virtutum. *De car.* a 3 ad 4; cf. ibd. ad 16, 18; *de Ver.* 14 a 5 ad 1, 3, 4. — Przeciwnego zdania są Salmanticenses, *De Carit.* disp. VII, dub. 3. no. 48. (ed. Palmé, t. 12, p. 313) n 50 (p. 314), n 52 (p. 315), n 64 (p. 321).

wa, wszystko znosi" (I Kor. 13, 4-7). Miłość Boga może więc zawierać się w określeniu każdej poszczególnej cnoty, bo tylko wpływ miłości Boga czyni ją cnotą doskonałą: więcej, miłość Boga obejmuje czyny wszystkich cnót i streszcza w sobie całe prawo. Wspomina o tem św. Tomasz temi słowy: „Wszystkie cnoty moralne, których akty są objęte przykazaniami prawa, sprowadzają się do miłości Boga i bliźniego, bo pełnią prawa jest miłość"[60]). Chociaż miłość Boga rozciąga swój wpływ na całe życie duchowne, jednak nie zatraca ona nic ze swej odrębności właściwej. Jakkolwiek bowiem w pewien sposób wszelka cnota od niej zależy[61]), miłość Boga zachowuje zawsze swój właściwy i bardzo szczegółowy przedmiot.

Wspomniany wpływ miłości Boga można porównać z charakterem ogólnym cnoty sprawiedliwości *społecznej* czyli *legalnej*: cnota ta może objąć wszystkie czyny ludzkie, wypływające z jakiejkolwiek cnoty moralnej, przyczem jednak zachowuje ona przedmiot sobie właściwy bardzo szczegółowy. Uprzytomnijmy sobie codopiero określony stan rzeczy dokładniej! Zadaniem cnoty sprawiedliwości społecznej jest oddanie wszystkich pojedynczych czynności życia moralnego na usługi dobra wspólnego[62]). Zachowanie umiarkowania w jedzeniu i czystości, aby móc wiernie spełniać swe obowiązki stanu i przez to przyczynić się do dobra społeczeństwa, będzie to jeden z bardzo licznych przykładów z zakresu sprawiedliwości społecznej w jej funkcji normowania życiem ludzkiem ze względu na dobro ogółu bez naruszenia samodzielności danych cnót, bez zatracenia również swej własnej istoty. W tem znaczeniu słuszne jest powiedzenie, że „sprawiedliwość staje się wszelką cnotą"[63]). Cnota religji posiada podobną zaletę: wszystkim aktom i czynnościom życia moralnego może ona analogicznie do sprawiedliwości społecznej nadać szczególne znaczenie i wartość kultu Bożego[64]). Typowe urzeczywistnie-

---

[60]) Omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur praecepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei et proximi, quia plenitudo legis est dilectio. 2-2 q 180 a 2 obj. 1.

[61]) 2-2 q 23 a 4 ad 1. [62]) 2-2 q 58 a 5.

[63]) 5 *Eth.* 1, cit. ibd. cf. 2-2 q 58 a 6.

[64]) 2-2 q 81 a 1 ad 1.

nie charakteru ogólnego cnoty religji znachodzimy w życiu zakonnem, które obejmuje całokształt życia ludzkiego, odnosząc wszystko do czci i chwały Bożej.

Nie możemy pominąć milczeniem, że razem z miłością Boga posiadamy nietylko zespół wszystkich cnót wlanych, ale ponadto dary Ducha św., które są cnotami osobliwego rodzaju. Dary Ducha św. mają tę cechę wspólną z cnotami, że dają łatwość w działaniu; różnica istotna i zasadnicza jednak zachodzi w tem, że cnoty, nie wyjąwszy cnót teologicznych, stosują się zawsze do wskazań rozumu i dlatego ostatecznie postępują na sposób *ludzki*, gdy tymczasem dary Ducha św. czynią z naszej duszy pojętne narzędzie trzeciej Osoby Trójcy Przenajśw. i przez to dają jej uległość natchnieniom Ducha św. Wtedy człowiek postępuje już nie na sposób ludzki, ale *boski*, chociażby zewnętrznie czyn jego nie zdawał się zawierać większej doskonałości. Zapewne, że dary Ducha św. mają duszę ludzką podnieść do większej doskonałości, mimo to ich obecność w duszy nie jest sprawą dowolną, lecz prostą koniecznością dla zbawienia wiecznego, i to dokładnie w tej samej mierze, jak natchnienie Ducha św. jest nam konieczne do zbawienia. W tym przedmiocie zaznacza św. Tomasz, że „dla osiągnięcia nadprzyrodzonego celu ostatecznego rozum jeszcze niedostatecznie został udoskonalony cnotami teologicznemi i moralnemi, i dlatego nie wystarczy działanie samego rozumu. Trzeba ponadto natchnienia i poruszenia Ducha św.“ [65]). Jaki stosunek zachodzi między cnotą miłości nadprzyrodzoną a darami Duchów? Wraz z miłością Boga zamieszkuje w nas Duch św., a razem z nim wszystkie jego dary: „Miłość Boga rozlana została w sercach naszych przez Ducha św., który nam dan jest“. (Rzym. 5, 5) I tutaj miłość Boga sprawia jedność: w niej łączy się także siedm darów Ducha św. „Podobnie jak cnoty moralne nawzajem połączone są w roztropności,

---

[65]) In ordine ad finem ultimum supernaturalem ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus S. 1-2 q 68 a 2.

powiada św. Tomasz, tak samo dary Ducha św. łączą się wzajemnie w miłości Boga, w tem znaczeniu, że kto ma miłość Boga, posiada wszystkie dary Ducha św., a bez miłości Boga nie można mieć żadnego z tych darów"[66]). Pod ożywczem tchnieniem Ducha św. dary Jego wytworzą tedy *owoce i błogosławieństwa*, które stanowią najwyższe uwieńczenie działalności ludzkiej na ziemi, a zarazem przedsmak szczęśliwości niebieskiej.

Cały ten orszak cnót i darów otrzymujemy więc razem z miłością Boga. Miłość Boga dokonuje tutaj tej przepięknej i harmonijnej jedności życia chrześcijańskiego i dozwala z całą pewnością wyrokować, że kto ją posiada, znajduje się na drodze do doskonałości chrześcijańskiej. Są to słowa samegoż św. Tomasza: „Jeśli kto czyni postępy w aktach cnót i darów, można spodziewać się, że osiągnie doskonałość"[67]).

## II. Czy inne cnoty poza miłością Boga konieczne są do doskonałości.

Pojęcia doskonałości i miłości Boga nie we wszystkich swych cechach są równoznaczne. Wyżej powiedziano, jaka jest łączność poszczególnych cnót z miłością Boga. Powtórzmy wynik tych badań w krótkości. Panując nad wszystkiemi cnotami, nadając im dążność do celu ostatecznego nadprzyrodzonego, miłość Boga zespala je w organiczną jedność i harmonijność życia duchowego, słusznie zatem przypisujemy jej z tego właśnie względu niepoślednie zadanie w doniosłem dziele osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej. Nie biorąc już pod uwagę stosunku poszczególnych cnót odnośnie do miłości Boga, zapytajmy się

---

[66]) Sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus S. connectuntur sibi invicem in caritate; ita scilicet, quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus S. habeat, quorum nullum sine caritate haberi potest. 1-2 q 68 a 5. — Hujusmodi dona sunt in omnibus habentibus caritatem. *ibd.* ad 1.

[67]) Cum aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo, quod perveniat ad perfectionem. 1-2 q 69 a 2.

krótko czy i w jakiej mierze inne cnoty prócz miłości Boga, wchodzą w skład doskonałości chrześcijańskiej? Jak widzimy jest to nowe zagadnienie; dla miłości Boga wystarczy zespół i stopień cnót tego rodzaju, by zapewnić jej rozwój swobodny. Tutaj jednak chodzi o pytanie, czy *większe* czyli jeszcze ponad powyższą miarę doprowadzone udoskonalenie się w cnotach innych przyczyni się do *większej* doskonałości człowieka?

a) *Zasadnicza konieczność tych cnót.*

Powiedziano wyżej, że doskonałość chrześcijańska polega *istotnie* na miłości Boga, przez co należy rozumieć, że jedynie miłość Boga stanowi istotę doskonałości. To samo zapatrywanie spotykamy u św. Tomasza kiedy n. p. mówi, że doskonałość zawiera się szczególnie [specialiter] w miłości Boga: jedno określenie nie wyklucza drugiego. Podobnie ma się rzecz, kiedy Doktor Anielski doskonałość miłości Boga nazywa pierwszorzędną w stosunku do doskonałości, jaką zawdzięczamy innym cnotom[68]). Prawdą pozostanie zawsze to, co powiedział św. Tomasz, że „Życie duchowne polega przedewszystkiem na miłości Boga"[69]).

Jeśli natomiast idzie o doskonałość integralną, w całkowitem jej urzeczywistnieniu, uwzględnić należy także inne cnoty. Niepodobna zdobyć się na miłość Boga, nie posiadając uprzednio i równocześnie różnych innych cnót. Stanowisko miłości Boga i tutaj pozostanie wyjątkowe: jako przyczyna sprawcza i celowa miłość Boga stanowi wyłącznie istotę doskonałości chrześcijańskiej — ale dzieje się tu coś podobnego jak w innych dziedzinach: podobnie jak w porządku bytu skończonego substancja *konkretna* nie może istnieć bez przypadłości, tak samo w konkretnej rzeczywistości nie będzie doskonałości chrześcijańskiej bez współudziału innych cnót poza miłością Boga. Wynika to poprostu z samej istoty miłości Boga,

---

[68]) Perfectionem caritatis esse principalissimam respectu perfectionis quae attenditur secundum alias virtutes. 2-2 q 184 a 1 ad 2.

[69]) Consistit principaliter spiritualis vita in caritate. *De perf. Vitae spir.* c. 1, ed. Parm. t. 15, p. 76.

która nie może utrzymać się w duszy, jeśli całość życia ludzkiego nie została opanowana i oddana na jej usługi przez zespół cnót wlanych. Poszczególne cnoty albo usuwają przeszkody miłości Boga, albo też w sposób dodatni sprzyjają jej rozwojowi, dostarczając miłości pola działania. Konieczność tych cnót wypływa niekiedy z natury rzeczy [necessitas medii], czasem zaś zostaje wytworzona przykazaniem boskiem albo ludzkiem [necessitas praecepti]. Zbłądzili w tym względzie kwietyści, odrzucając coprawda tylko czynności zewnętrzne; następujące zapatrywanie ich jednak zostało potępione przez Kościół. „N. Marja P. nigdy nie dokonała żadnego dzieła zewnętrznego, a pomimo to była świętszą od wszystkich świętych. Do świętości można więc dojść bez czynu zewnętrznego"[70]). Zasadę o konieczności czynności można rozciągnąć do każdej cnoty wlanej. Nie trudno zgodzić się na to, jeśli się zważy, że jedynie cnoty wlane odpowiadają określeniu cnót doskonałych[71]), wszystkie zaś cnoty wlane *faktycznie* otrzymujemy razem z miłością Boga. To też żadna z nich nie istnieje bez miłości Boga, ani też miłość Boga bez nich[72]). Powyższa nauka nie osłabia w niczem poprzedniego twierdzenia, że doskonałość istotnie polega na miłości Boga. W hipotezie, w praktyce nie do urzeczywistnienia, mianowicie w wypadku, kiedy ktoś posiadałby miłość Boga bez żadnej innej cnoty, byłby doskonałym przynajmniej w sposób istotny, a brakowałoby mu tylko doskonałości przypadłościowej innych cnót. Oto jak tę prawdę wyraża O. Passerini O. P.: „Przez sam akt miłości Boga, wykluczając wszystkie inne, które nie są konieczne dla miłości Boga, człowiek byłby istotnie doskonały, podobnie jak dziecko, które nie posiada jeszcze pełnego rozwoju wszystkich członków, albo któremu brakowałoby ręki czy nogi"[73]). Na odwrót, gdyby

---

[70]) Prop. 40. Molinos, damn. ab. Innoc. XI. Denz. 1260.

[71]) Solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. 1-2 q 65 a 2.

[72]) Hujusmodi virtutes morales [infusae] sine caritate esse non possunt. 1-2 q 65 a 2; cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales [infusas]. 1-2 q 65 a 3 ad 1.

[73]) Per solum actum caritatis, exclusis aliis, qui ad actum

ktoś posiadał wszystkie cnoty z wyjątkiem miłości Boga, na nic nie służyłyby mu w życiu duchownem. Mówi bowiem Apostoł Narodów: „Gdybym miłości nie miał, na nic mi się zda". (1 Kor. 13, 13) Tego rodzaju doskonałość możnaby co najwyżej nazwać względną [secundum quid]: na miano tej doskonałości zasługuje bez wątpienia zespół cnót nabytych, które mogą istnieć poza miłością Boga i oddzielnie od niej. O tem zagadnieniu pisze św. Tomasz co następuje: „Cnoty moralne, o ile wykonują czyny dobre odnośnie do celu, nie przekraczającego zdolności naturalnych człowieka, można nabyć wysiłkiem ludzkim: w ten sposób nabyte mogą istnieć bez miłości Boga, jak to było u wielu pogan"[74]).

Zauważyć należy, że nawet cnoty teologiczne wiary i nadziei nie wchodzą w samą istotę doskonałości chrześcijańskiej, która jak powiedziano, polega wyłącznie na miłości Boga. Wprawdzie jako cnoty teologiczne mają Boga za przedmiot, a w życiu duchownem są wprost nieodzowne. Lecz zadaniem cnót wiary i nadziei pozostanie nie tyle przyczynić się bezpośrednio do doskonałości chrześcijańskiej, ile pozostawać na usługach miłości Boga. Bo, jak mówi Doktor Anielski: „wiara nie normuje dążności naszej woli do Boga, lecz wskazuje tylko na przedmiot [-czyli Boga]"[75]); „miłość Boga zaś jest miłością przyjacielską, do jakiej dochodzimy przez nadzieję"[76]).

Streśćmy w krótkich słowach wynik powyższych rozstrząsań: Miłość Boga w wysokim stopniu zależna jest od reszty cnót. Kiedy natomiast chodzi o doskonałość

---

caritatis non sunt necessarii, homo esset essentialiter perfectus, sicuti homo puer nondum habens integritatem et distinctionem membrorum, vel cui deesset manus vel pedes. Passerini O. P., in 2-2 q 184 a 3 no. 81; t. 1 p. 52.

[74]) Virtutes morales, prout sunt operativae boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri; et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentibus. 1-2 q 65 a 2.

[75]) Fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, sed solum ostendit objectum. 1-2 q 66 a 6.

[76]) Caritas importat amorem amicitiae, ad quam pervenitur spe. 1-2 q 66 a 6 ad 2.

chrześcijańską, miłość Boga sama dla siebie stanowi o wszystkiem[77]).

b) *Jakie znaczenie ma stopień tych cnót w stosunku do istoty doskonałości.*

Z wszystkiego, co dotąd powiedziano, wiemy, które cnoty wchodzą w skład doskonałości chrześcijańskiej, i jakie zadanie każdej poszczególnej cnoty w dziele uświęcenia człowieka, — przynajmniej w tych ogólnych zarysach, na jakie pozwala przedmiot naszego zagadnienia. Wypada z kolei odpowiedzieć na pytanie, *jaki stopień* poszczególnych cnót konieczny jest dla zapewnienia komuś doskonałości chociażby minimalnej, ale rzeczywistej i prawdziwej. Przez cnoty rozumiemy tu zarówno miłość Bożą jako też całą jej świtę, tak iż kwestja sprowadza się do następujących zagadnień: nasamprzód, czy najniższy stopień miłości Boga oraz cnót z nią związanych stanowi już o doskonałości chrześcijanina? Dalej, czy stopień miłości Bożej z konieczności wpływa na stopień wszystkich innych cnót, tak iżby na podstawie postępowania zewnętrznego, w dziedzinie moralności, można wyrokować o stopniu miłości, jaką człowiek żywi dla Boga? Odwrotnie także, czy zaniedbanie się w aktach wszystkich poszczególnych cnót odbija się ujemnie na miłości Bożej, przypuszczając oczywiście, że nie chodzi o grzech ciężki, który, jak wiadomo, zupełnie niweczy miłość Boga?

Ponieważ, jak widzieliśmy, miłość Boga istotnie stanowi o doskonałości chrześcijańskiej, każdy jej stopień, chociażby najmniejszy, nada człowiekowi pewną doskonałość, która coprawda nieraz będzie minimalną, zawsze jednak wystarczającą, by móc o człowieku posiadającym choćby ten najdrobniejszy stopień miłości Boga, przychylny wydać

---

[77]) „Nous atteignons ainsi au concept total de la charité, essence de la perfection, qui unit toutes les vertus, les inspire, les commande, les anime ou les informe, et assure leur persévérance en faisant converger leurs actes vers la fin dernière, vers Dieu aimé par-dessus tout; charité qui, non seulement nous lie à Dieu, mais qui lie en quelque sorte toutes les vertus, en est l'ame et la synthèse, et en constitue une unité parfaite". Y-E. Masson O. P., *Vie chrét. et vie spir.*, Paris 1929, str. 38.

wyrok następującej treści: człowiek taki spełnia swe zadanie jako chrześcijanin. Wynika stąd, że właściwe zagadnienie, które się obecnie wyłania, dotyczy przedewszystkiem stopnia wszystkich innych cnót, wchodzących w obręb doskonałości, jak niemniej zależności ich wzajemnej od stopnia miłości Boga.

Zagadnienie to można, w ścisłej zresztą łączności z nauką św. Tomasza, ująć jako porównanie i przeciwstawienie dwuch bardzo do siebie zbliżonych, w zasadzie jednak odrębnych pojęć: mamy na myśli rozróżnienie między doskonałością a świętością.

Język potoczny zazwyczaj nie czyni różnicy między świętością a doskonałością, używając dwuch tych wyrażeń zupełnie naprzemian. Wyjątek stanowi może to, że większe wymagania stawia się świętości, która w jego oczach jest czemś więcej niżeli prostą doskonałością, spotykaną na każdym niemal kroku.

Są jednak podstawy teologiczne, które pozwalają nam wprowadzić rzeczywiste rozróżnienie między pojęciami świętości a doskonałości: stąd dalej można ustalić wzajemne oddziaływanie świętości i doskonałości oraz wyciągnąć niektóre wnioski dla życia praktycznego.

### 1. Świętość jako stopień miłości Boga.

Św. Tomasz w pismach swych nawiasowo tylko wspomina o świętości[78]). Posługuje on się zwykle pojęciem doskonałości, co też czyni zawsze, ilekroć w dziełach swoich przedstawia *ex professo* zagadnienie o celu życia ludzkiego. Biorąc za podstawę etymologję greckiego, względnie łacińskiego źródłosłowu świętości, wyłaniają się dwa jej składniki, mianowicie czystość i stałość[79]). Dokładniej rzecz rozbierając, dochodzimy do dalszego wniosku, że

---

[78]) 2-2 q 81 a 8.

[79]) „Nomen sanctitatis duo videtur importare: uno quidem modo munditiam; et huic significatione competit nomen graecum; dicitur enim *hagios*, quasi sine terra; alio modo importat firmitatem, unde apud antiquos *sancta* dicebantur, quae legibus erant munita, ut violari non deberent". *ibid.*

wspomniane dwa czynniki, czystość i stałość są tylko niejako warunkiem świętości. Sama czystość zaś istotnie polega na oddaniu się Bogu, tak dalece, że pod pewnym względem mianowicie co do istoty swej utożsamia się z cnotą religji, mająca na celu kult i służbę Bożą[80]). Niema prawdziwej czystości ani wypróbowanej stałości, jak tylko w miarę zbliżenia się do Boga. Oddalając się od wszystkiego, co się sprzeciwia Bogu, — mianowicie od grzechu — i od wszystkiego, co nie jest Bogiem — od stworzeń, — człowiek stopniowo się oczyszcza. Równocześnie, w miarę zbliżenia się do tego, który jest pierwszą przyczyną nieporuszoną oraz kresem ruchu dla wszelkiego stworzenia, człowiek uczestniczy w jego niezmienności czyli stałości. W dwuch tych przymiotach, mianowicie „czystości" i niezmnienności można zamknąć trudne do określenia pojęcie świętości Boga: „czystością" oraz niezmiennością bytu swego, Bóg nieskończenie jest wyniesiony ponad wszelkie stworzenie i z istoty swej chwalebny.

Tę świętość Boga urzeczywistniają istoty stworzone na swój sposób, o ile zdobędą czystość i stałość bytu swego i tą drogą przyczynią się do przypadłościowej chwały Boga. Nawet przedmioty materjalne słusznie nazywamy świętemi, jeśli wyłączone z użytku świeckiego — co odnosiłoby się do pojęcia „czystości" — w sposób stały i nieodwołalny, przeznaczone zostaną do kultu Bożego.

Pojęcie powyżej określonej świętości, jak wywodzi w dalszym ciągu św. Tomasz urzeczywistnia się jednak w pierwszym rzędzie i nadewszystko w człowieku, stworzeniu obdarzonem rozumem i wolną wolą. U człowieka „czystość" (w specjalnem tu znaczeniu) będzie polegała na oswobodzeniu się od wszelkiego grzechu, bo duch ludzki „brudzi się" niejako w zetknięciu i w przywiązaniu się do rzeczy niższych od siebie[81]). Prawdziwą zaś stałość czło-

---

[80]) Sanctitas dicitur, per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione. *ibd.*

[81]) Munditia necessaria est ad hoc, quod mens Deo applicetur, quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus conjungitur. 2-2 q 81 a 8.

wiek znajdzie w utrwaleniu się w dobrem przez cnoty[82]). Wolny więc od wszystkiego, co go wiąże z ziemią, człowiek całkowicie i bez zastrzeżeń może oddać się Bogu; a jeśli ponadto jeszcze utwierdzi się w tem postanowieniu, łączność nawiązana zyska na stałości. Przez to zupełne oddanie się, człowiek składa Bogu najwyższą cześć, na jaką zdobyć się potrafi: oto prawdziwa świętość.

Powyższe rozważania uwydatniły silniej różnicę, jaka zachodzi między świętością a religją wedle nauki św. Tomasza. Cnota religji, dla której język polski nie ma ściśle „skalibrowanej" nazwy, jest to usposobienie stałe, skłaniające człowieka do oddania Bogu, odpowiedniemi aktami, należnej mu czci. Zajmuje się ona jako właściwym sobie przedmiotem czcią Boga we wszystkich jej przejawach[83]). Świętość natomiast oznacza ową łatwość wewnętrzną, z jaką duch ludzki oddaje Bogu siebie i wszystko swoje, czyli wszystkie czyny, objęte jego odpowiedzialnością, zarówno więc akty cnoty religji jako też akty wszystkich innych poszczególnych cnót[84]). Cnota religji zatem poprzestaje na swym przedmiocie ściśle określonym i ogranicza się jedynie do dziedziny kultu Bożego. Świętość natomiast, podobnie jak sprawiedliwość społeczna przyjmuje charakter cnoty ogólnej i rozprzestrzenia się poprzez całe pole działalności ludzkiej, nadając poszczególnym aktom cnót znaczenie czci i chwały Bożej. Świętość posiada więc charakter bardziej ogólny niżeli cnota religji, skoro potrafi objąć całe życie chrześcijanina i wpływem swoim skierować je do chwały bożej[85]). To też człowiek, który osiągnął świętość, całem jestestwem swojem przynosi chwałę Bogu. Coprawda chwała ta dla Boga będzie tylko przy-

---

[82]) Firmitas etiam exigitur ad hoc mens Deo applicetur; applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio: hujusmodi autem oportet maxime immobilia esse. *ibd.*

[83]) Religio... exhibet Deo debitum famulatum in his quae pertinent specialiter ad cultum divinum. *ibd.*

[84]) Sanctitas non solum haec [sc. actus religionis] sed aliarum virtutum opera refert in Deum. *ibd.*

[85]) Habet autem quandam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum. 2-2 q 81 a 8 ad 1 cf 2-2 q 81 a 7.

padłościowa, ponieważ, jak mówiliśmy na początku tej rozprawy, nic nie dorzuca do jego istotnej doskonałości. Jednakowoż należy mu się ona od wszystkich stworzeń, rozumnych i nierozumnych, których zadaniem jest, wedle pięknych słów św. Pawła, istnieć i działać „dla sławy jego chwały" (Ef. 1, 14).

W systemie moralnym św. Tomasza, świętość posiada więc pewne zalety, które ją wyróżniają od cnoty religji. Jednakowoż pozostaje ona na tym samym poziomie cnót moralnych, aby w tej właśnie dziedzinie człowieka zjednoczyć i złączyć z Bogiem: na tem polega zasadnicza i właściwa racja wszelkiej świętości. Skoro tak jest, natenczas można posunąć się dalej po myśli zasad św. Tomasza. Wspomniana zasadnicza racja świętości zawiera się, i to w sposób o wiele doskonalszy, w cnotach teologicznych, zwłaszcza zaś w miłości Boga. Zakres świętości zatem rozszerza się bardzo znacznie. To też w tem szerokiem zrozumieniu świętość będzie obejmowała nietylko całą dziedzinę postępowania moralnego, ale także życie i rozwój cnót teologicznych w człowieku, nadewszystko zaś cnotę miłości nadprzyrodzonej. Innemi słowy: Im większą ktoś będzie posiadał miłość Boga, im ściślejsze zjednoczenie jego z Bogiem przez cnotę miłości, tem większą będzie jego świętość. Podobne pojmowanie rzeczy zgadza się zresztą z potocznem pojęciem świętości, które widzi w niej przedewszystkiem doskonałość człowieka w miłości Boga.

W takiem zrozumieniu świętość nie będzie różniła się istotnie od doskonałości chrześcijańskiej, wziętej z pewnego określonego punktu widzenia. Świętość mianowicie jest to miłość Boga, o ile oczyszcza i uszlachetnia człowieka, jednocząc go z Bogiem w sposób stały, w tym celu, aby całem jestestwem swojem przyczynił się do większej czci Bożej, „dla sławy jego chwały" (Ef. 1, 14). Podobne utożsamienie świętości z miłością Bożą nie zawiera w sobie żadnej przesady. Łatwo przekonamy się o tem, jeśli zważymy, że pierwszy i bezpośredni skutek miłości Bożej polega na trwałem zjednoczeniu nas z Bogiem, zjednoczeniu uskutecznionem z ową trwałością i stałością, jaka właściwa jest każdej sprawności. Jako skutek zaś drugorzęd-

ny, choć niemniej istotny uważać należy oczyszczenie nas i wyniesienie nas ponad wszelkie przywiązanie do grzechu i stworzeń, słowem do wszystkiego, co nie jest Bogiem. Miłość tedy, jak powiada Apostoł, powinna pochodzić „ze serca czystego i sumienia dobrego" (I Tym. 1, 5).

I św. Tomasz również znał i pięknie opisał wpływ miłości Bożej na *świętość* człowieka. „*Uświęcenie* stworzenia przez łaskę — mówi on — oraz pełność świętości w chwale wiecznej, dokonuje się przez dar miłości, który to dar pochodzi od Ducha św."[86]). W odróżnieniu zaś od określenia świętości, pojęcie doskonałości chrześcijańskiej będzie szersze, obejmując zarazem harmonijny zespół wszystkich cnót chrześcijańskich, z miłością Boga jako ich królową; wspaniały ten zastęp cnót wytworzy piękną równowagę wszystkich władz, dążności i skłonności człowieka: pełną jego doskonałość[87]).

2. Wzajemna zależność doskonałości i świętości.

Rozróżnienie między doskonałością a świętością posiada więc uzasadnienie z punktu widzenia ściśle teologicznego. Czy jednak istnieje wzajemne ustosunkowanie się i oddziaływanie doskonałości i świętości, któreby kierowało się pewnemi zasadami ustalonemi? Dokładne znaczenie i doniosłość tego zagadnienia wnet się wyjaśni.

Pewna bardzo ciekawa uwaga św. Tomasza ułatwi nam przeprowadzenie porównania między doskonałością a świętością. Posiadając choćby najmniejszy stopień łaski — takie jest zdanie św. Tomasza — możemy oprzeć się jakiejkolwiek pokusie. Coprawda opieranie się pokusie, a tem samem unikanie grzechu, nie stanowi jeszcze pozytywnie doskonałości chrześcijańskiej, niemniej jednak jest jej stro-

---

[86]) Sanctificatio creaturae per gratiam et consummatio per gloriam fit per donum caritatis, quod appropriatur Spiritui Sancto. 2-2 q 1 a 8 ad 5.

[87]) „Malgré le lien étroit des deux notions [sainteté et perfection] entre elles, elles sont différentes et c'est la sainteté qui est le vrai terme ultime où tendent toutes les graces et toute la coopération de la créature: la perfection de la vie n'est qu'un moyen d'arriver à plus de sainteté". J. de Guibert, S. J. *Etudes de théologie mystique,* Toulouse 1930, str. 37, przyp. 2.

ną negatywną, czyli inaczej mówiąc jej warunkiem *sine quo non*, jeśli chodzi o pełnię doskonałości chrześcijańskiej. „Najmniejsza łaska może oprzeć się wszelkiej pożądliwości“[88]). Aby zaś nie pozostawało żadnej wątpliwości, św. Tomasz podkreśla na innem miejscu, że dokładniej mówiąc chodzi tu o pierwiastek działania, jakim dla łaski jest miłość Boża; o tejże miłości Boga powiada św. Tomasz: że „najmniejsza cnota miłości potrafi pokonać wszelkie pokusy“[89]). Jest to łatwo zrozumiałem. Miłość Boga na mocy określenia swego jest cnotą doskonałą, a doskonałość ta zasadza się na tem, że miłość nadprzyrodzona miłuje Boga *nadewszystko*. Są wprawdzie różne stopnie miłości Boga, ale niema jak to jednak często się słyszy, *niedoskonałej* cnoty miłości Boga w prawdziwem tego słowa znaczeniu. „Kto zaś chowa jego słowo, w tym miłość Boga jest doskonałą“. (I Jan 2, 5)[90]). W samem określeniu miłości nadprzyrodzonej, która przecież jest miłością Boga *nadewszystko* zawiera się ten warunek, że miłość ta zdoła utrzymać się i wśród największych trudności i pokus tego życia, zaznaczając swój charakter wyższości ponad wszystko, ponad wszystkie trudności i ponad wszystkie pokusy. Taką zaś moc i siłę miłość Boża powinna objawiać na każdym stopniu rozwoju swego, bo najniższy nawet jej stopień posiada pełną doskonałość jako miłość ponad wszystko; stąd też najmniejsza miłość powinna być w stanie zapanować nad wszelką pokusą do złego. „Najmniejsza łaska, wyjaśnia znowu św. Tomasz, może oprzeć się wszelkiej pożądliwości..., bo nawet najmniejsza miłość nadprzyrodzona więcej miłuje Boga, niżeli pożądanie tysiąca złota i srebra“[91]).

Najniższy więc stopień miłości Boga *zasadniczo* wystarcza dla uniknięcia wszelkiego grzechu; nie mówiąc już

---

[88]) Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae. 3 q 62 a 4 ad 3.

[89]) Minima caritas habitualis valet ad vincendas quaslibet tentationes. 3 d 31 q 1 a 3.

[90]) Por. 1 Jo 4 42; 2-2 q 24 a 8.

[91]) Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae... minima enim caritas plus diligit Deum quam cupiditas millia auri et argenti. 3 q 70 a 4.

o grzechu ciężkim, z którym miłość Boża nie może współistnieć, w miłości Bożej znajdujemy wystarczającą siłę, aby pokonać wszystkie trudności i przynęty mogące skłonić nas do grzechu powszedniego. Prawdą jest, że w rzeczywistości jednak nie unikamy wszelkiego grzechu chociażby powszedniego, wyjątek stanowi w tym względzie Najśw. Marja Panna, która na mocy osobnego przywileju wolną była od wszelkiego, nawet najmniejszego grzechu; wrodzona nam słabość pociąga nas do grzechu, niezawsze opieramy się skutecznie chociaż otrzymaliśmy ku temu łaskę wystarczającą, co znowu sprawia, że ułomności i uchybienia nasze nie pozostają bez winy[92]).

Z drugiej jednakowoż strony pocieszyć nas może fakt, że tylko grzech ciężki usuwa z duszy miłość Boga; miłość Boża natomiast zostaje w duszy mimo grzechów powszednich; w przeciwieństwie do nieomal ogólnego mniemania grzech powszedni nawet nie umniejsza cnoty miłości[93]), a conajmniej nie zdoła naruszyć jej wprost i bezpośrednio. Bo wedle nauki św. Tomasza: „Grzechy

---

[92]) Niemożliwość unikania wszystkich grzechów powszednich bez szczególnej i wyjątkowej łaski bożej, wedle wyraźnej nauki św. Tomasza (cf. 1-2 q 109 a 8; *Quodlibet* IV q 11 a 1 ad 2; in 2 d. 24 q 3 a 2 ad 4), w tem ma przyczynę, że człowiek nie potrafi całkowicie opanować *wszystkich* odruchów uczuciowych *razem wziętych,* chociaż mógłby poskromić każdy poszczególny odruch, zasadniczo mówiąc. Jest to bardzo ciekawe zagadnienie t. zw. grzechu zmysłowego, *peccatum sensualitatis,* oczywiście w znaczeniu ogólnem, obejmując całą dziedzinę pożądania zmysłowego, a więc zarówno jej stronę pożądliwą jako też gniewliwą. Por. 1-2 q 74 a. 3 i 4. — Por. też doskonałą rozprawę Th. Deman O. P., *Le péché de sensualité,* w Mélanges Mandonnet, t. I, Paris 1930, str. 265-283, zwłaszcza str. 276 nn.; tenże, *Le péché de la sensualité,* w Dict de Théol. cath., t. XII, 2-me partie, str. 179 nn.; P. Lumbreras O. P., *De sensualitatis peccato,* w Divus Thomas Plac., XXXII (1929) n. 3.; R. Bernard O. P., *Somme théologique: Le péché,* t. I., Paris, str. 323 nn.

[93]) „Nec per peccatum veniale caritas diminui potest, neque effective neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit... Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem caritatis; cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori". 2-2 q 24 a 10.

powszednie nie sprzeciwiają się *cnocie* miłości Bożej, lecz *aktom* miłości: i dlatego nie sprzeciwiają się doskonałości w tem życiu, lecz doskonałości w niebie"[94]).

Ponieważ w warunkach życia obecnego nawet najwyższa miłość Boga nie wyklucza zupełnie grzechów powszednich, owszem zasadniczo przynajmniej może powiększać się i wzrastać pomimo dość znacznej liczby grzechów powszednich, bez trudności przyznać można, że dusza posiadająca wysoki stopień miłości Boga, przytem może dopuszczać się dużo grzechów powszednich; takie uleganie własnej słabości zaznaczy się w pewnem nieopanowaniu siebie, w braku gorliwości w spełnianiu swoich obowiązków, czy też ogólniej mówiąc, w zaniedbaniu natchnień Bożych. Teoretycznie taki stan jest dopuszczalny, skoro, jak widzieliśmy, miłość Boża może istnieć i rozwijać się, niezależnie poniekąd od aktów wszystkich innych cnót, z zastrzeżeniem jednak zawsze, że niepraktykowanie i zaniedbanie się w tych właśnie cnotach nie dosięgnie nigdy grzechu ciężkiego.

W przytoczonym powyżej wypadku doskonałość nie dorównywałaby poziomowi miłości Bożej. Ale naodwrót, trzebaby w rachubę wziąć i taką możliwość, że dusza, która posiada bardzo znikomą miarę miłości Bożej, skutecznie jednak zapanuje nad wszelką skłonnością do złego i uniknie w doskonalszym stopniu grzechów powszednich. Skoro zaś równowaga moralna tą drogą zdobyta znamiomionuje, w myśl założenia naszego, doskonałość w przeciwstawieniu do świętości, która uwzględnić ma wyłącznie tylko miłość ku Bogu, stwierdzić wypada, że w podanym przykładzie doskonałość przewyższyła świętość. Nie jest to bynajmniej wykluczone, taki stan teoretycznie biorąc tłumaczyłby się wyżej wspomnianą zasadą św. Tomasza, że najmniejsza miłość Boża zaznaczając swój charakter wyższości ponad wszystko potrafi oprzeć się wszelkiej pokusie.

* * *

---

[94]) [Peccata venialia] non contrariantur habitui caritatis, sed actui; et ita non repugnant perfectioni viae, sed perfectioni patriae. 2-2 q 24 a 8 ad 2.

Przedstawiliśmy dwa zupełnie przeciwne sobie wypadki, w których świętość i doskonałość nie postępują równomiernie, jedna wyprzedza drugą. Z jednej strony gorąca miłość, która całkowicie skierowana do Boga, nie zaznaczyła w równym stopniu swego wpływu na postępowanie moralne i otworzyła bramę wielkiej ilości grzechów powszednich; z drugiej zaś strony niższy niewątpliwie stopień miłości bożej, która jednak czujną zwróciła uwagę na unikanie chociażby najdrobniejszych grzechów powszednich i zdołała w dziedzinie cnót moralnych piękny wprowadzić umiar i zgodną harmonję.

Czy doświadczenie życia chrześcijańskiego może potwierdzić wypowiedziane wyżej zapatrywania? Napotykamy tu na poważną trudność. Coprawda mamy możność wypowiedzieć sąd swój o praktyce cnót moralnych u danej osoby, chociaż i tu może nas spotkać zawód, ale niesposób stwierdzić, ani u siebie ani u innych, stopnia miłości Bożej, która zasadza się istotnie na akcie woli, a tem samem jako rzecz czysto duchowa usuwa się przed dociekaniem ciekawości naszej. Ale jednak i doświadczenie będzie dla nas bardzo pouczające. Czyż nie można spotkać osób o głębokiem życiu wewnętrznem, a tem samem, jak przypuszczać należy, o wysokim stopniu miłości Bożej, które mimo to nie zdołały jeszcze opanować zupełnie poruszeń swej niecierpliwości; obok nich znajdziemy dusze, którym naturalne usposobienie, oraz brak zewnętrznych przeszkód ogromnie ułatwiło zdobycie pewnej równowagi zewnętrznej, choć może nie ugruntowanej silnie. Zestawienie tych dwuch wypadków niejako naocznie wykazuje nam, że żadną miarą nie można uważać doskonałości przejawiającej się w zewnętrznem postępowaniu moralnem, za dokładny wskaźnik wewnętrznej miłości Bożej.

Do podobnego wniosku prowadzi także inne jeszcze rozważanie. Kto szczerze stara się o postęp w życiu duchownem i korzysta z wszystkich środków do świętości, przedewszystkiem zaś często, jeśli nie codziennie łączy się z Chrystusem Panem w Komunji św., ten stale i nieprzerwanie wzrasta w miłości Bożej. A jednak da się zauważyć niejednokrotnie, że właśnie człowiek taki z biegiem lat, w miarę zbliżania się do starości, z powodu

przemęczenia i większej wrażliwości nerwowej, traci dotychczasową cierpliwość swoją i nie posiada już tak doskonałego opanowania siebie, jakie okazywał w młodszym wieku. Powiększenie się liczby grzechów powszednich w tym wypadku oznacza umniejszenie się *doskonałości*, nie daje natomiast prawa do twierdzenia, że dusza ta nie wzrasta już w miłości bożej, innemi słowy, że nie postępuje już w *świętości* albo wyraźnie cofa się; tę ostatnią możliwość wyklucza zresztą wyżej podana zasada św. Tomasza, że mianowicie żaden grzech powszedni nie zdoła bezpośrednio umniejszyć raz osiągniętego stopnia miłości Bożej.

Życie i rozwój miłości Bożej, pojętej jako świętość, co nas jednoczy z Bogiem, pozostaje więc w znacznej niezależności od większego czy też mniejszego promieniowania swego na dziedzinę cnót moralnych. Jednakowoż pozostanie także prawdą niezaprzeczoną, że cała działalność cnót moralnych niezwykle sprzyja rozwojowi i postępowi samejże miłości Bożej, jak już wyżej na to zwrócono uwagę. To też pod żadnym pozorem nie należałoby lekceważyć sobie pracy nad opanowaniem wszystkich złych skłonności i słabości, i narażać się na popełnienie grzechów powszednich: każdy bowiem grzech, chociażby powszedni i z ułomności wynikający, zawsze obraża nieskończony majestat boży i zasługuje na karę doczesną. Jakkolwiek świętość i doskonałość w znaczeniu podanem nie zawsze zrównywują się, w *praktyce* jednak trudno przeprowadzić takie oddzielenie; kto zaś z rozmysłu chciałby pominąć doskonałość zawartą w wykonywaniu aktów poszczególnych cnót, wątpić możnaby, czy posiada usposobienie odpowiednie, aby postępować w samej miłości Bożej.

Wedle zdania św. Tomasza powyższe odróżnienie świętości i doskonałości, znajdzie oddźwięk swój nawet w dziedzinie zapłaty wiecznej w chwale niebieskiej. Św. Tomasz coprawda nie posługuje się na tem miejscu wyrażeniami świętości i doskonałości, ale nie co innego ma na myśli, kiedy miarę chwały istotnej, zwanej *aurea*, uzależnia od stopnia miłości Boga — czyli świętości, natomiast niektórym poszczególnym, zwłaszcza bardzo trudnym aktom

cnoty przypisuje nagrodę dodatkową zwaną *aureola*. „Kto więcej będzie posiadał miłości, — oto jego słowa, — doskonalej będzie oglądał Boga i będzie szczęśliwszy“[95]). Z drugiej zaś strony „aureola jest pewnym dodatkiem do chwały istotnej, czyli pewną radością ze swych czynów, które mają znamię wzniosłego zwycięstwa“[96]).

Powyższe rozważania, jakie poświęciliśmy badaniu wzajemnej zależności świętości i doskonałości, naprowadzają nas do ostatecznej odpowiedzi na pytanie, postawione z początku rozdziału, czy mianowicie doskonałość wymaga pewnego określonego stopnia miłości Boga. Skoro, jak widzieliśmy — najmniejsza nawet miłość Boga, w sposób doskonały łączy człowieka z Bogiem, a ponadto potrafi zwyciężyć wszystkie trudności, przeszkadzające w zupełnem opanowaniu poszczególnych władz ludzkich, wniosek oczywisty, że najmniejszy ten stopień miłości wystarcza dla istoty doskonałości chrześcijańskiej. Przez to twierdzenie jednak nie chcielibyśmy w niczem uprzedzać odpowiedzi na dalsze pytanie, czy postęp w miłości Bożej nie stanowi dla nas przedmiotu ścisłego obowiązku: jest to odrębne zagadnienie, które zostanie niżej poruszone.

Jeśli doskonałość chrześcijańska w zasadzie zadowala się najniższym stopniem miłości Bożej, wymagania jej odnośnie do innych cnót poza miłością Bożą, nie są większe; cnoty te jak widzieliśmy, konieczne są dla doskonałości chrześcijańskiej w tej właśnie mierze, jak miłość Boża ich potrzebuje dla życia i rozwoju swego. Ale na to w zasadzie wystarczy przynajmniej najniższy stopień tych cnót, tak iżby zapewnić samo istnienie miłości Bożej. Mówimy tu przecież o cnotach porządku nadprzyrodzonego, czyli cnotach przez Boga wlanych duszy naszej: cnoty zaś

---

[95]) Qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit et beatior erit. 1 q 12 a 6.

[96]) Aureola dicit aliquid aureae superadditum, id est quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habent rationem victoriae excellentis. Suppl. q 96 a 1. — Intensioni meriti, quae attenditur penes radicem [sc. caritatis], non respondet intensio aureolae, sed intensio aureae; intensioni vero meriti, quod est ex genere actus, respondet intensio aureolae. *Suppl.* q 96 a 13.

wlane, ze względu na swój całkiem odrębny charakter, tę posiadają właściwość, że nawet jeden jedyny akt przeciwny czyli grzech ciężki w dziedzinie tych cnót, niweczy je zupełnie a tem samem również zrywa przyjaźń między Bogiem a człowiekiem, nawiązaną przez nadprzyrodzoną cnotę miłości. Najniższy więc stopień cnót nadprzyrodzonych jest nieodzowny, ale też zarazem wystarczający dla zapewnienia człowiekowi doskonałości chrześcijańskiej.

* *
*

Wszystko w życiu duchowem zależy ostatecznie od miłości Boga. Kto nie posiadł miłości Bożej, pozbawiony jest owej doskonałości, która jedna znaczenie ma wobec Boga i wieczności: wedle dosadnego wyrażenia św. Pawła, prawdziwie „nic nie jest" (I Kor. 13, 2). Przeciwnie zaś, ci, w których sercach Duch św. rozlał miłość Bożą (Rzym. 5, 5) zyskali wszystko. W ich duszy miłość Boża jako królowa i matka wszystkich cnót[97]) panowanie swe rozciąga na całe życie duchowe; miłość Boża, niewyczerpana w swej ruchliwości, pragnie we wszystkich czynach ludzkich, we wszelkich okolicznościach, na wszelki możliwy sposób dać dowód swego przywiązania do Boga. Miłość Boga staje się nakazującą: „Miłość Boża przynagla nas" (II Kor. 5, 14). Miłość Boża stawia najwyższe wymagania: „Któż nas odłączy od miłości Chrystusa"? (Rzym. 8, 25). Wszelki wysiłek miłości Bożej zdąża do tego, aby wszystkim czynom nadać jednolity kierunek, aby wszystko odnieść do Boga, „aby był Bóg wszystko we wszystkiem" (I Kor. 15, 28). Nie można w dobitniejszy sposób i wymowniej głosić wyższości, pierwszeństwa i naczelnego stanowiska miłości Bożej w życiu chrześcijańskiem. „Miłość Boża jest związką doskonałości" (Kol. 3, 14).

Życie nasze codzienne powinno nosić na sobie znamię tej wielkiej miłości, cechę charakterystyczną doskonałości chrześcijańskiej. Miłość Boża wprowadza nowe udoskonalenie uczynków naszych. W postępowaniu naszem ujawnia się już nietylko umiar, jaki posiada każdy czyn przez

---

[97]) Por. 2-2 q 184 a 1 ad 2.

rozum skierowany do celu moralnego, nietylko charakter nadprzyrodzony, jaki czynom naszym nadaje wlana cnota roztropności, ale nadewszystko owe wzniosłe znaczenie, jakiego nabiera całe nasze postępowanie, które się staje wyrazem naszej przyjaźni ku Bogu. Tę właściwość konkretnie należałoby stwierdzić w każdej czynności chrześcijanina w stanie łaski uświęcającej: każdy nawet najdrobniejszy uczynek, będzie *gestem przyjaciela Bożego.*

---

Część druga

# Obowiązek dążenia do doskonałości

ROZDZIAŁ CZWARTY

# UZASADNIENIE OBOWIĄZKU DĄŻENIA DO DOSKONAŁOŚCI

„Istotnie i substancjalnie doskonałość polega na miłości", tak powiada Kard. Kajetan w swym komentarzu do sumy teologicznej św. Tomasza[1]). W tem powiedzeniu streszcza on całokształt nauki o istocie doskonałości chrześcijańskiej. Wszystkie powyższe rozważania dążyły śladami św. Tomasza i jego wielkich komentarzów do tego, aby wykazać, na czem polega w istocie swej doskonałość. Równocześnie miały one wyznaczyć wszystkim innym czynnikom życia chrześcijańskiego odpowiednie i należne im miejsce. Zagadnienie to zawiłe, tak jak i samo życie ludzkie w swej złożoności i ciągłej fluktuacji przedstawia niesłychaną liczbę możliwych przejawów, największą różnorodność składników, które zdają się utrudniać uchwycenie i odróżnienie tego co stałe od tego co zmienne, tego co ma znaczenie istotne, od tego co tylko przypadłościowe, tego co ma trwać wiecznie od tego, co tylko przejściowe i chwilowe.

Samo urzeczywistnienie doskonałości nie jest jednolite, ani też nie odbywa się według jednego typu czy z góry narzuconego wzoru. Podobnie jak miłość Boża

---

[1]) Essentialiter [et substantialiter] consistit in caritate. *Comm.* in 2-2 q 184 a 1 no. 1.

może w swym rozwoju nieskończenie wielką ilość osięgnąć stopni, tak i doskonałość chrześcijańska, oparta na miłości Bożej, niesłychaną przedstawia różnorodność, począwszy od duszy, która dopiero co wybrnęła z grzechów ciężkich i zaledwie zdoła utrzymać się na najniższym stopniu łaski, aż po heroizm świętych Kościoła katolickiego, aż do świętości, jedynej w swym rodzaju u N. Marji Panny, Królowej wszystkich Świętych.

Do jakiej doskonałości jesteśmy obowiązani? Czy wystarczy nam poprzestawać na najniższym chociażby stopniu miłości Bożej, czy może rozumując na podstawie zasady *in medio virtus*, postępować drogą środkową i zadowolić się mierną jakąś doskonałością, czy też obowiązani jesteśmy zdążać do doskonałości najwyższej? Dalej zaś pytamy, jakiego rodzaju jest ten obowiązek, czy wynika on z istoty rzeczy, z samego pojęcia doskonałości, czy też jest on nam z zewnątrz niejako narzucony, tj. wypływa jedynie z nakazu Bożego?

Zagadnienie o istocie doskonałości chrześcijańskiej, w głównych zarysach znajduje jednolite rozwiązanie, a conajmniej wszyscy zgadzają się zasadniczo na to, że doskonałość chrześcijańska polega na miłości Boga. To ostatnie twierdzenie bowiem zawarte jest w Piśmie św. i dlatego posiada bezwzględną pewność wiary. Natomiast w dalszych szczegółach a zwłaszcza we wnioskach praktycznych występuje na jaw rozbieżność zdań i zapatrywań, która tłumaczy się brakiem ściśle określonych orzeczeń Kościoła św.

Okoliczność ta zdawałaby się przemawiać za tem, że chodzi o rzecz tylko drugorzędną i nie wiele znaczącą. A jednak doniosłość zagadnienia obecnie poruszonego, jest bardzo poważna i pełna następstw. Mamy przecież ustalić, teologicznie uzasadnić, i bliżej wyjaśnić *obowiązek nasz* w stosunku do celu naszego ostatecznego, oznaczyć powinność naszą, wypływającą z samego faktu naszego wyniesienia do porządku nadprzyrodzonego, z przeznaczenia do życia chwały, oraz z wzbogacenia naszego przez boską cnotę miłości. Nie jest to więc jakiś drobny szczegół nauki, nieobchodzący bliżej naszego życia praktycznego, ale przeciwnie spór dotyczy zasadniczego zapatrywania się i pojmowania żywotu chrześcijańskiego, co nie może po-

zostać bez wpływu na konkretne urobienie i ukształtowanie się rozwoju naszej doskonałości tutaj na ziemi.

## 1. ROZMAITOŚĆ POGLĄDÓW NA OBOWIĄZEK DĄŻENIA DO DOSKONAŁOŚCI

Aby jaknajsilniej uwydatnić stanowisko, zajmowane w tym względzie przez św. Tomasza oraz szkołę tomistyczną, wskażemy nasamprzód na zapatrywanie przeciwległe, jakie pojawiło się w teologji czasów nowszych, znajdując po dziś dzień jeszcze nie mało zwolenników[2]). Nie znaczy to, by dwa tylko istniały kierunki teologiczne w ustaleniu obowiązków naszych odnośnie do celu naszego ostatecznego, bynajmniej. Ale najrozmaitsze te odcienia, zachodzące w dziedzinie teologicznego rozstrząsania naszego zagadnienia, nie mają znaczenia zasadniczego, przechylając się bądź to w stronę jednego, bądź też w stronę drugiego z obu przeciwstawionych zapatrywań.

Zwróćmy się zatem do nauki przeciwległej tomizmowi!

Trzy rysy bardzo znamienne charakteryzują naukę moralną nowoczesną; idą one po jednej linji i dlatego można je uważać za potrójny objaw tej samej myśli przewodniej.

1°. Jako cechę szczególną kierunku nowoczesnego w nauce moralnej należy podać w pierwszym rzędzie dążność, która zamierza sprowadzić wszelki obowiązek do zachowania przykazań. Z powyższej zasady wynika, że ostateczną racją moralności będzie nie tyle *rozum* prawodawcy, stwierdzający zgodność czy też sprzeczność danych czynności z naturą ludzką, celowość ich bliższa i dalsza, lecz raczej *wola*, która upodobaniem swojem wyrokuje o charakterze moralnym czynu ludzkiego. Stosownie do takiego pojęcia postępowanie moralne człowieka wymaga pilnej uwagi, by poznać zamiary oraz intencje prawodawcy. Domaga się ono nadto i spełnienia ich najdokładniejszego;

---

[2]) Por. charakterystykę niektórych znamion kierunku nowoczesnego: K. Keusch, *Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori*, Freiburg 1924, str. 323 nn.

ostateczną bowiem normą postępowania jest tutaj prawo, w pierwszym rzędzie pisane, we formie dekalogu, przykazań kościelnych, ustawodawstwa kanonicznego i świeckiego.

Powyższy kierunek zdaje się coprawda posiadać tę niezaprzeczoną zaletę, że opiera się przedewszystkiem o niewzruszoną normę moralności, spisaną i skodyfikowaną niejako we wspomnianych dokumentach prawnych. Przy bliższem jednak przypatrzeniu się uwydatnia się, że zapomina on przytem o zasadniczej niewspółmierności prawa pisanego z tysiącznemi okolicznościami, jakie życie codzienne przynosi człowiekowi. Prawo pisane, naprzód sformułowane, chociażby miało pretensję uregulowania nawet najdrobniejszych szczegółów, żadną miarą nie może przewidzieć ani obejmować wszystkich warunków, w jakich odbywa się czyn ludzki, warunków tak niezliczonych w swej rozmaitości, a tak głęboko nieraz zmieniających postać rzeczy. *Individuum est ineffabile*, mówi dawna filozofja: trudno wyczerpać, przez podanie jednej ogólnej zasady, wszystkie najdrobniejsze odcienia i przejawy życia jednostki, a temsamem także z zewnątrz, przymusem prawa, unormować sposób jej postępowania.

Skoro więc prawo pisane ponad pewną ogólnikową granicę nie dorosło do opanowania całej praktyki życia naszego, człowiek, nie posiadając innej normy działania, byłby zdany na własne domysły; pierwszeństwo bowiem prawa, uważanego zresztą jako rzecz woli, usuwa na drugi plan używanie rozumu w praktycznem kierowaniu życia naszego. Tymczasem wiemy, jak poczesne zadanie w życiu chrześcijańskiem powinna spełniać nadprzyrodzona cnota roztropności, nadająca wszystkim poczynaniom naszym charakter czynów rozumnych czyli właściwie ludzkich. Niechybnem następstwem pominięcia roztropności, będzie zawsze mniejsza lub większa mechanizacja życia chrześcijańskiego — niewątpliwie ku własnej naszej szkodzie.

2°. Jeśli znowu uwzględnimy samo brzmienie i treść przykazań, ogromna ich większość np. prawie cały dekalog — podana jest we formie zakazu, przykazania zaś nakazujące nie zawsze posiadają taką dokładność, któraby usuwała w postępowaniu wszelkie wątpliwości. Jako skutek ko-

nieczny wynika stąd, że moralność, ujęta wedle nauki nowoczesnej, staje się najczęściej negatywną[3]), mając na celu unikanie tylko grzechów, stanowiących przekroczenie odnośnych zakazów. Kierunek ten niestety nie ma w tej samej mierze na oku pozytywnego praktykowania cnót chrześcijańskich i wzrastania w nich coraz to większego. Coprawda można na obronę tej metody powiedzieć, że unikanie grzechów pokrywa się poniekąd z praktykowaniem cnoty, że uprawianie cnoty zdąża do unikania grzechów. A jednak zasadnicze stanowisko różne jest w obu wypadkach. Dla podkreślenia tej różnicy zaznaczamy choćby tę okoliczność, że unikanie grzechów niekoniecznie wymaga doskonałego, a tem mniej heroicznego praktykowania odpowiedniej cnoty. Kierunek więc wspomniany, ograniczając się zasadniczo do unikania grzechów, spuszcza tem samem jakoby z oka możliwość dalszego jeszcze rozwoju i postępu w cnotach nadprzyrodzonych i zapoznaje zasoby i źródła doskonalenia się zawarte w dziedzinie pozytywnego uprawiania cnót, siły, które należałoby wykorzystać dla osiągnięcia pełni życia chrześcijańskiego. Trudno ponadto zgodzić się na to, by celem życia naszego było coś negatywnego, mianowicie unikanie grzechu, a nie sam pozytywny pochód do Boga, przez pełną miarę doskonałości w miłości Bożej, niemniej także w innych cnotach.

Aby się przekonać o tem, jak zgubny jest podobny kierunek dla poziomu i charakteru samej umiejętności teologicznej, wystarczyłoby wskazać na wszelkie szczegółowe i subtelne analizy znajdujące się w naszych podręcznikach, a mające na celu moralną ocenę ciężkości grzechu, na tle poszczególnego zakazu. Zamiast pozytywnie uwydatnić np. obowiązek poszanowania bliźniego w jego osobie i w jego mieniu, główną wagę przywiązuje się często do tego, by rozdrabniać i mierzyć wszystkie krzywdy i szkody, jakie można bliźniemu wyrządzić. W ten sposób powstają nasze nowoczesne *katalogi grzechów*. Taki wynik badań jest szczególnie znamienny np. w odniesieniu do tego prostego zakazu dekalogu „nie kradnij". Jeszcze jeden krok dalej na

---

[3]) Por. O. Jacek Woroniecki O. P., *Metoda i program nauczania teologji moralnej*, Lublin 1922, str. 49 nn.

drodze codopiero opisanej metody, a zamiast prawdziwej *wiedzy* teologicznej, będziemy mieli kazuistykę, trudniącą się już nie zasadami nieodmiennemi i normami o wartości ogólnej, które wyłącznie mogą stanowić przedmiot nauki, ale analizą przypadkowych faktów i zdarzeń moralnych[4]).

I tutaj coprawda, jako wytłumaczenie możnaby wskazać na fakt, przyjęty zresztą przez św. Tomasza, że ludzie w większości wypadków, w dziedzinie życia nadprzyrodzonego postępują *źle* (czyli niedoskonale)[5]), ponadto, że zazwyczaj łatwo wypowiedzieć pozytywny obowiązek, który jest jeden i prosty, grzech zaś, ponieważ zbacza od prostej linji obowiązku, w najrozmaitszy sposób się dokonuje[6]); nie wytłumaczy to jednak ni samego założenia i podstaw ni zasadniczego metodycznego postępowania tego kierunku, który niewątpliwie uwzględnia to, co rzeczywiście w wielkiej mierze jest faktem w życiu ludzkiem (quaestio facti), ale niedość zwraca uwagi na doskonałość, do której cała ludzkość istotnie jest powołaną (quaestio juris).

3⁰. Spostrzeżenie to naprowadza nas do trzeciej niejako cechy charakterystycznej nowoczesnego sposobu myślenia, pozostającej w ścisłej łączności z dwoma znamionami poprzedniemi. Jest nią niezaprzeczone obniżenie ideału życia chrześcijańskiego, jakie wynika z zasadniczego ograniczenia całej powinności moralnej do zachowania przykazań,

---

[4]) Casuistry or case-law is undoubtedly a most needful subject for practical affairs. But it is not Moral Theology. It can hardly even be called a science. In our own days there is danger, that our moral theologians may return to this mere casuistry which we thought was once and for all given its proper place by the writing of the Secunda Pars of the Summa Theologica. — Mc. Nabb O. P., *Saint Thomas and Moral Theology,* w Xenia Thom. (1925) t. II p. 198. — Cf. Merkelbach O. P., *Summa theologiae moralis,* t. I, Paris 1931, str. 443, przyp. 1. — Jak wspaniale Doktor Anielski potrafił w teologji moralnej połączyć metodę deduktywną z postępowaniem architektonicznem, wykazuje S. Deploige, *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie,* str. 308-316, 318-326.

[5]) „Bonum proportionatum communi statui naturae accidit ut in pluribus, et deficit ut in paucioribus. Sed bonum, quod excedit communem statum naturae, invenitur ut in paucioribus, et deficit ut in pluribus". 1 q 23 a 7 ad 3.

[6]) Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.

zwłaszcza w ich brzmieniu negatywnem, mianowicie jako zakazów zabraniających grzechu. Wszelki poryw i polot do doskonałości, nieobjęty bezpośrednio w takim systemie, z logiczną konsekwencją musi być uważany za coś dodatkowego, niezwykłego, co przekracza zwykłą ogólną miarę i przeciętne granice moralności. Rzeczywiście odnosi się podobne wrażenie, kiedy się czyta uczone rozprawy chcące ustalić, jak daleko można bez grzechu posunąć się w rozluźnieniu i dogadzaniu sobie. Niechybnie wypływa takie metodyczne postępowanie na pojawienia się pewnej miernoty moralnej w życiu praktycznem, może nawet niezamierzonej świadomie przez zwolenników podobnego kierunku, ale niemniej rzeczywiście zagrażającej owocnemu rozwojowi życia duchownego.

Na tle powyższych rozważań zarysowuje się jako jaskrawe przeciwstawienie, w całej swej wzniosłości to prawdziwe i pełne życie duchowe, mianowicie owa „dążność stworzenia rozumnego do Boga“[7]), ujęta w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu. Zanim przystąpimy do bliższego wyjaśnienia tego „starodawnego“ a tak bezustannie młodego i aktualnego kierunku myśli, odpowiemy wpierw na pytanie niejako wstępne, odnoszące się do samej metody naszych dociekań: czy można wedle zasad ścisłej argumentacji wykazać słuszność tomizmu w tej właśnie dziedzinie? Na tego rodzaju dowód liczyć niepodobna. Przecież chodzi tu o *pierwsze* zasady, które mają nadać kierunek naszemu życiu nadprzyrodzonemu. Niema tu bowiem przesłanek logicznie wcześniejszych od powyższych zasad i dlatego niemożliwą jest rzeczą sformułować sylogizm dla udowodnienia, jaka ma być ogólna orjentacja postępowania naszego moralnego. Podobnie nie da się udowodnić drogą rozumowania, że człowiek z konieczności zawsze działa dla celu, bo w tym przykładzie jakikolwiek sylogizm będzie tylko wyrazem tej pierwszej zasady, bezpośrednio przez się oczywistej, że człowiek, jeśli chce działać na sposób sobie właściwy, działa zawsze dla celu rozumnego. Mówiąc zresztą jeszcze ogólniej, zjawisko to napotykamy

---

[7]) Motus rationalis creaturae in Deum. 1 q 2 *prol.*

w każdej umiejętności. Św. Tomasz wyraźnie uczy[8]), że niektóre nauki zasady swoje, a tem samem pierwszą swoją pewność zapożyczają od nauk wyższych. Stąd opierają się na zasadach, które można udowodnić drogą rozumowania sylogistycznego. Natomiast najwyższe z pośród nauk wychodzą z oczywistości pierwszych swoich zasad, jaką poznajemy nie zapomocą sylogizmu, lecz bezpośrednio. Dotyczy to zarówno pierwszych zasad poznania spekulatywnego w metafizyce, jako też pierwszych zasad postępowania praktycznego, służących za punkt wyjścia dla nauki moralnej.

Pogląd św. Tomasza i jego szkoły ma zdobyć nasze przekonanie oczywistością swoich zasad: dowód nie sylogistyczny, ile raczej apodyktyczny bezpośrednio stwierdzający nieomylną prawdę danych zasad. Podobnie też w innych dziedzinach pozytywne przedstawienie prawdy porywa nie tyle siłą argumentacji oraz odparcia zarzutów, ile swoją wewnętrzną oczywistością i jasnością. Niema prostszej ni bardziej przekonywującej obrony pierwszych zasad zarówno życia spekulatywnego jak i postępowania praktycznego.

## 2. PODWÓJNA PODSTAWA OBOWIĄZKU DĄŻENIA DO DOSKONAŁOŚCI

W genjalnej swej syntezie teologicznej, porusza św. Tomasz na właściwem miejscu zasadnicze pytanie, czy i w jakiej mierze jesteśmy obowiązani do doskonałości życia chrześcijańskiego. Pytanie to znajdujemy w traktacie o życiu ludzkiem[9]). Doktor Anielski sam nie wysnuwa jednak z wszystkich ustalonych zasad przebogatych wniosków, co się w nich mieszczą, pozostawiając nam szerokie pole badania. Zadaniem tedy naszem będzie wypełnić tę lukę, raczej pozorną, niżeli rzeczywistą. W tym celu zbierzemy zasady rozrzucone w różnych miejscach jego dzieł, a w mia-

---

[8]) 1 q 1 a 8.
[9]) 2-2 q 184 a 3.

rę potrzeby odniesiemy się do jego najwierniejszych komentatorów.

Zadajmy sobie wpierw pytanie, z jakiej strony św. Tomasz przystępuje do zagadnienia, dotyczącego obowiązku dążenia do doskonałości. Otóż zdaje się, jakoby Doktor Anielski nie chciał posunąć się za daleko, pragnąc zostawić uczniom swym dalsze rozstrząsanie wspomnianego zagadnienia. Poprzestaje on bowiem na pytaniu: czy doskonałość polega na spełnieniu przykazań, czy też na zachowaniu rad ewangelicznych[10]). Przeciwnie postępują komentatorzy św. Tomasza. Chcąc wyzyskać w całej pełni bogatą zawartość zasad mistrza, zadają sobie pytanie, czy doskonałość chrześcijańska jest przedmiotem przykazania? Pytanie takie, rozumie się, rozszerza znacznie ramy zagadnienia, o które chodzi.

W prosty a jasny sposób rozwiązuje św. Tomasz wspomniane powyżej zagadnienie. Odpowiedź jego jest prostą konkluzją, płynącą logicznie z całej osnowy nauki tomistycznej o doskonałości chrześcijańskiej[11]). Doskonałość, pisze Doktor Anielski, nie polega na zachowaniu rad ewangelicznych, bo rady mają, jak wnet zobaczymy, w stosunku do doskonałości znaczenie narzędzia. Doskonałość zatem polega raczej na wypełnieniu przykazań.

Rozróżniamy dwojakiego rodzaju przykazania: dwa przykazania miłości i dziesięcioro przykazań.

Św. Tomasz wspomina o dekalogu, traktując o przykazaniach, które usuwają przeszkody miłości. Przykazania te mają za zadanie „usuwać wszystko, co się sprzeciwia miłości, i z czem miłość nie może współistnieć"[12]). Stąd oczywista, że doskonałość formalnie nie może polegać na zachowaniu dziesięciorga przykazań; wszelako bez nich nie może być mowy o doskonałości, gdyż kto ich nie wypełnia, ten nie ma miłości Bożej.

---

[10]) Utrum perfectio consistat in praeceptis an in consiliis. (ibd.)

[11]) Cf. 2-2 q 184 a 1-2.

[12]) Praecepta alia a praeceptis caritatis ordinantur ad removendum ea, quae sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest. 2-2 q 184 a 3.

Prócz dekalogu mamy dwa przykazania miłości: miłość Boga i bliźniego. I otóż wykazuje św. Tomasz, że miłość jest doskonałością, że doskonałość polega w istocie swej na miłości, będącej przedmiotem największego z przykazań. Drugorzędnie zaś doskonałość zależy na zachowaniu rad ewangelicznych, które jak powiedzieliśmy, są narzędziem doskonałości[13]).

Rozwiązanie takie, mimo że jest zwięzłe i trafne, nie zadowala całkowicie. Pozostają pewne wątpliwości, które wymagają głębszej analizy przedmiotu. Analiza ta wykazuje, że chodzi tu nietylko o podstawy obowiązku dążenia do doskonałości, lecz o same zasadnicze podstawy teologji moralnej w myśl św. Tomasza z Akwinu.

System moralny św. Tomasza opiera się, jeśli go uwzględnimy ze stanowiska filozoficznego, na prawie poprawnego rozumu, a jeśli go bierzemy ze stanowiska nadprzyrodzonego, na prawie miłości Bożej, która, jako istota doskonałości chrześcijańskiej, może i powinna być pobudką całej działalności ludzkiej. Prawo poprawnego rozumu i prawo miłości — to dwa bieguny tomistycznej teologji moralnej, dwa kamienie węgielne, co w rzeczywistości spajają się w jednolitą całość: doskonałość bowiem przyrodzona nie istnieje w aktualnym porządku samodzielnie obok doskonałości nadprzyrodzonej; prawo poprawnego rozumu, oświecone nadprzyrodzonemi cnotami wiary i roztropności, i darem rady, wstępuje na poziom miłości Bożej. Od miłości zatem zależy ostatecznie doskonałość chrześcijańska, i, co zatem idzie, obowiązek dążenia do tej doskonałości. W końcu znajduje wszystko w Bogu ostateczne uzasadnienie, albowiem jedyną racją miłości jest dążyć do Boga w Trójcy św. jedynego. To iście wspaniały *teocentryzm* tomizmu, teocentryzm miłości Bożej.

Wychodząc z powyższych zasad zobaczmy wpierw, jaka jest *podstawa dalsza* obowiązku dążenia do doskonałości, zawarta i streszczona w prawie rozumu. Św. Tomasz podkreśla wyraźnie wspomniane prawo poprawnego rozumu we wszystkich swych dziełach. Wpierw więc na chwilę

---

[13]) Secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis. *(ibd.)*

zwrócimy oko ze stanowiska przyrodzonego na zagadnienie, które nas zajmuje. Jest to nieomal rzeczą nieodzowną dla pełnego zrozumienia kwestji; łaska zresztą nie niszczy natury lecz ją udoskonala. Zatem co jest obowiązkiem w porządku przyrodzonym, winno tem bardziej obowiązywać w dziedzinie nadprzyrodzonej. Wymagania bowiem porządku nadprzyrodzonego przewyższają znacznie obowiązki porządku przyrodzonego.

## I. Prawo poprawnego rozumu.

### a) *Istota czynu moralnego.*

Nie ulega żadnej wątpliwości, że moralność czynu ludzkiego zależy zupełnie od jego charakteru rozumnego. Podobnie rzecz ma się z dobrem i złem w porządku czynności jak w porządku bytu jako takiego, boć i czynność każda przedstawia pewną rację bytu[14]). Bóg sam jest bytem w całej pełni (akt czysty), poza Bogiem znachodzimy byt (akt) z domieszką niebytu (możności). W dziedzinie stworzonej istnieje tyle dobra, ile jest bytu, a tyle zła, ile braku bytu. Zło może istnieć tylko jako prywacja (brak) dobra. To samo widzimy, gdy chodzi o czynności ludzkie: każdy czyn ludzki jest dobry, o ile posiada byt, który posiadać powinien; w miarę zaś braku bytu, jaki posiąść powinien, jest zły[15]).

Lecz jaka jest owa „miara" bytu, jaką powinien czyn ludzki posiąść? Otóż wartość moralna czynu ludzkiego zależy naprzód i podstawowo od właściwego przedmiotu. Przedmiot nadaje czynowi ludzkiemu zasadniczą cechę do-

---

[14]) De bono et malo in actionibus oportet loqui, sicut de bono et malo in rebus. 1-2 q 18 a 1. — Dla całej kwestji moralności czynów ludzkich por. M. S. Gillet O. P., *Somme théologique: Les actes humains,* Paris 1926, pp. 428 ss, 461 s.; L. Lehu O. P., *Philosophia moralis et socialis,* Parisiis 1914, pp. 130 ss.

[15]) Omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate. Inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala. *(ibd.)*

broci, podobnie jak w porządku bytu, zasadnicza dobroć pochodzi od „formy" istotnej każdego jestestwa[16]). Czyn ludzki czerpie poza tem swą wartość moralną z okoliczności, jakie mu towarzyszą; podobnie jak przypadłości wielce przyczyniają się do doskonałości względnie niedoskonałości substancji, tak samo okoliczności czynu mogą stanowić o jego moralności[17]). Wartość moralna czynności ludzkiej, zależy jednak przedewszystkiem od celu, do którego zmierza[18]). Czynność ludzka, wtedy wszechstronnie i prawdziwie jest dobra, jeśli się wszystkie wymienione czynniki urzeczywistniają.

Wspomniane czynniki rodzą ową dobroć moralną, którą św. Tomasz nazywa podstawową[19]). Stąd wypływa pytanie, jaki jest sprawdzian umożliwiający słuszną ocenę moralności przedmiotu; czyli innemi słowy: w imię jakiej zasady należy ocenić moralność przedmiotu, okoliczności i celu czynu ludzkiego?

Sprawdzianem tym jest natura rozumna człowieka. Wszakże rozumna natura, a więc jestestwo bądź co bądź skończone, jako norma moralna nie może być normą ostateczną. To też Doktor Anielski twierdzi, że normą ostateczną jest rozum Boży, w którym na swój sposób skończony myśl ludzka tylko uczestniczy. Ponieważ dobro określa się w stosunku do celu, *„bonum est quod omnia appetunt"*, a z drugiej strony czynność ludzka ma rację tylko ze względu na jakiś cel, przeto też czynność jest moralnie dobra,

---

[16]) Sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti. 1-2 q 18 a 2. Cf. też 1-2 q 64 a 3 obj. 2 ad 2 i pracę J. Piepera, *Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin*, Münster 1931, str. 63 n.

[17]) Plenitudo bonitas [in actione] non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his, quae adveniunt tanquam accidentia quaedam; et hujusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala. 1-2 q 18 a 3.

[18]) Finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, inquantum movet agentem ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine. 1-2 q 7 a 4 ad 2 cf. q 18 a 4.

[19]) „Primordialiter" cf. *de Malo* q 2 a 3.

w miarę jak prowadzi człowieka do celu właściwego, to znaczy, o ile zgadza się z jego naturą rozumną[20]). Aby czyn jakiś zasługiwał na miano czynu ludzkiego, powinien być wykonany dobrowolnie, to znaczy pod kierownictwem rozumu, którego zadaniem jest osądzić, czy czynność odpowiada celowi ostatecznemu, względnie pośredniemu, bo to stanowi o jej moralności[21]).

Czynności są moralnie dobre lub złe tylko w stosunku do normy moralności, jaką jest prawy rozsądek; stąd dobrze postępuje, kto się trzyma wskazówek poprawnego rozumu. Dobro zatem i zło koniecznie i istotnie zależą od rozumu, któremu w dziedzinie czynności przypada funkcja kierownicza.

Przedmiot właściwy, okoliczności odpowiednie oraz cel, — czyli moralność objektywna — z jednej strony, z drugiej orzeczenie (poprawnego) rozumu — oto czynniki, co w dziedzinie moralnej składają się na czyn ludzki.

b) *Zakres moralności.*

Łatwo przewidzieć wnioski, wypływające z wyłożonych zasad dla życia moralnego. Chcąc uprzedzić wszelkie wahania, warto podnieść tu nowy problem nader ważny dla naszych wywodów. Czy rozum ludzki, musi zawsze i każdorazowo w sposób dopiero co opisany wkraczać na teren życia moralnego? Czy niema sposobu ominięcia go, tak iżby czyn był prawdziwie ludzki, ale znajdował się poza sferą moralności, poza kategorją dobra i zła? Czy może istnieć czynność ludzka obojętna pod względem moralnym?

W teorji czynności takie są możliwe; możliwe są czyn-

---

[20]) Homo proprie est id, quod est secundum rationem. 2-2 q 155 a 1 ad 2. — Propria operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. 3 c. Gent. c. 129. — Por. Ks. Dr. St. Narajewski, *Odczyty z zakresu etyki ogólnej*, Lwów 1929, str 91 nn.; Ks. Dr. Z. Kozubski, *Geneza i istota sumienia*, Lwów 1922, str. 28 n.; Ks. Dr. St. Mystkowski, *Idea prawa naturalnego w starożytności i u scholastyków*, Warszawa 1928, str. 100 nn.; 138 nn.

[21]) Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum, et inquantum cadit sub ordine rationis pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. 1-2 q 19 a 1 ad 3.

ności, których przedmiot formalny jest obojętny wobec poprawnego rozumu: np. sama czynność przechadzania się. W takim wypadku czyn leży poza terenem moralności[22]).

W praktyce jednak, w życiu konkretnem, jest to rzeczą niemożliwą. Nie można pojąć czynności moralnej, abstrahując od wszelkich okoliczności. Każdy czyn dokonywa się „in particulari" zależnie od czasu, środowiska, warunków osobistych i t. d. Skoro więc odtworzymy jakiś czyn ludzki w warunkach rzeczywistych i konkretnych, czynność ta wkracza niechybnie w dziedzinę moralności, — będzie dobrą lub złą — dzięki jakiejś okoliczności konkretnej, a w każdym razie ze względu na pobudkę. Dążność do celu sprawia, że każda czynność ludzka wchodzi w zakres moralności[23]). Tylko wtedy czyn jest prawdziwie ludzki, jeśli jest wykonany z rozwagą: z konieczności trzeba mieć przed oczyma jakiś cel i zastanawiać się nad nim, inaczej czynności nie można nazwać prawdziwie ludzką. W tego rodzaju czynnościach, rozum ludzki musi normować wszelkie odnośne czynniki. Jeśli cel zamierzony jest nieodpowiedni, t. zn. sprzeciwia się poprawnemu rozumowi: cała czynność jest zła, jakkolwiek obojętną byłaby sama w sobie. Jeśli cel zamierzony jest zgodny z wspomnianym rozumem, cała czynność skierowana jest ku dobremu. W ten sposób powstaje moralność każdej czynności naszej: tu niema drogi pośredniej: rozum może odpowiedzieć tylko tak lub nie[24]). A jednak istnieją akty obojętne pod względem moralnym, te mianowicie, które nie pochodzą z rozwagi; nie są one, właściwie mówiąc, ani aktami moralnemi, ani ludzkiemi; znajdują się poza sferą moralności[25]).

---

[22]) Contingit, quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi, et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes. 1-2 q 18 a 8.

[23]) Oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur vel ad bonum vel ad malum, ad minus ex parte intentionis finis. 1-2 q 18 a 9.

[24]) Necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. *(ibd.)*

[25]) Si [actus] non procedit a ratione deliberativa, sed ex

Do tej samej konkluzji dochodzimy także inną drogą. Powiedzieliśmy wyżej, że najwyższą normą moralności jest rozum Boży, którego odbiciem jest poprawna myśl ludzka, będąca normą bezpośrednią moralności. P. Bóg sądzi o każdej czynności i widzi, czy jest skierowana ku Jego chwale, czy nie. Twierdzić więc, że istnieją czyny obojętne, znaczy tyle co twierdzić, że sąd Boży nie obejmuje wszystkich rzeczy. I tutaj niema środka; chociażby czynność sama w sobie, z racji swego przedmiotu, była obojętna, to fakt, że nie jest włącznie przynajmniej (implicite) skierowana do chwały Bożej, znieprawia ją: Pan Bóg osądza każdą czynność jako taką[26]).

W świetle wyłożonych zasad łatwo wyciągnąć dalsze wnioski, dotyczące zagadnienia, które nas zajmuje. Czy jesteśmy zobowiązani zawsze czynić dobrze, wykonywać czynności zgodne z rozumem? Czy człowiek, który doszedł do wieku rozeznania, jest obowiązany zawsze postępować w sposób moralnie dobry? Prawo naturalne nie wymaga od człowieka, by spełniał wszelkie dobro, do jakiego jest zdolny, bo nakazujące przykazania prawa przyrodzonego nie obowiązują nas przecież do tego, byśmy je każdej chwili spełniali. (Semper, sed non ad semper). Czy człowiek nie mógłby oddać się, przynajmniej przejściowo, bezczynności moralnej?

Bynajmniej. Najpierw człowiek zawsze ma działać moralnie dobrze i nigdy nie wolno mu się godzić na zło moralne. Jest to podstawą wszelkiej moralności, bo pierwsza z zasad moralnych głosi, że „należy czynić dobrze i unikać złego". Pierwszy ten obowiązek, który wynika z prawa przyrodzonego, i który dyktuje t. zw. „syntereza"[27]),

---

quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum vel pedem, talis actus non est proprie loquendo moralis vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione; et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens. 1-2 q 18 a 9.

[26]) Cf. Passerini O. P., *Comm.* in 2-2 q 184 a 3; ed. Venturini, Lucae 1732; tom 1, str. 37, n. 10.

[27]) Cf. 1 q 79 a 12; 1-2 q 94 a 2. — Pogląd św. Tomasza na syntereżę głęboko i wyczerpująco przedstawił Ks. Dr. A. Borowski, w dziele p. t. *O sumieniu,* Włocławek 1928, str. 82 nn.;

nie wymaga dowodu, bo jest bezpośrednio przez się oczywisty. Z tego, że istnieje alternatywa między dobrem i złem, bo w praktyce nie zachodzą czyny ludzkie obojętne — wypływa konkluzja konieczna, że człowiek w działaniu swem winien czynić tylko to, co dobre, a unikać zła moralnego, czyli grzechu.

Obowiązek ten odnosi się w końcu do celu ostatecznego człowieka, to zn. do P. Boga, który jest Stwórcą całego wszechświata. Już prawo przyrodzone wymaga, byśmy miłowali P. Boga nadewszystko[28]); człowiek zatem winien urzeczywistnić chwałę Bożą przynajmniej włącznie przez wszystkie swe czynności moralne. Bo czyż nie jest rzeczą najsłuszniejszą, aby stworzenie rozumne zwracało się i powracało do Boga, który go w każdej chwili utrzymuje w bycie, do doskonałości prowadzi i obdarza hojnie dobrodziejstwami? Na tem opiera się racja ostateczna obowiązku zniewalającego nas do tego, byśmy zawsze czynili dobrze; kto bowiem w czynnościach swych zmierza do uczciwego i rozumnego celu, ten szuka tem samem chwały Bożej. Wszystko co dobre, ma swe źródło w Bogu.

Lecz idźmy dalej. Wiemy skąd inąd, że normą działania w porządku naturalnym jest poprawny rozum ludzki, któremu pomaga nabyta cnota roztropności. Ktoby więc wprawdzie pozytywnie nie sprzeciwiał się regule moralralności, lecz ją skazywał na bezczynność, ten postępowałby nierozumnie, t. j. wbrew normie moralnej. Zasada ta podkreśla dobitnie obowiązek dążenia zawsze i tylko do moralnego dobra.

Lecz równocześnie w tej zasadzie mieści się także obowiązek dążenia do tego, co doskonałe, t. zn. do tego, co wszechstronnie dobre. Ta sama bowiem zasada, która żąda, by każdy nasz czyn był rozumny, domaga się także wyboru tego, co w danych okolicznościach najlepiej wyraża panowanie poprawnego rozumu ludzkiego. Tylko

---

por. także Ks. Dr. Z. Kozubski, *Geneza i istota sumienia*, Lwów 1922, str. 31 nn.; Ks. Dr. St. Narajewski, *Odczyty z zakresu etyki ogólnej*, Lwów 1929, str. 119 n.

[28]) Cf. 1-2 q 109 a 3.

wtedy czyn jest prawdziwie i wszechstronnie dobry, jeśli jest najlepszy w danych warunkach. *Malum ex quocumque defectu!* Otóż na tem właśnie polega zadanie cnoty roztropności, by kierować rozumnie całą działalnością ludzką. Kto to zadanie wiernie wykonywa, zmierza ustawicznie do doskonałości, odpowiadającej człowiekowi w porządku przyrodzonym.

W rzeczywistości moralny porządek nadprzyrodzony opanowywa cały przyrodzony porządek moralny tak dalece, że u tego, kto posiada miłość Bożą, istnieją tylko cnoty moralne nadprzyrodzone, z drugiej zaś strony o roztropności jako o cnocie wlanej, poniżej jeszcze będzie mowa, dlatego dość narazie stwierdzić z bezwzględną pewnością, że prawo poprawnego rozumu nakłada obowiązek dążenia do doskonałości.

Myliłby się więc, ktoby przypuszczał, ża sam tylko chrystjanizm wymaga od swych wyznawców dążenia do doskonałości; że n. p. ten, kto odrzucił wiarę, tem samem uwolnił się od wszelkiego obowiązku pod tym względem. Bynajmniej, obowiązek dążenia do doskonałości istnieje i dla tych, co żyją jedynie światłem rozumu. Obowiązek ten jest więc wcześniejszy od religji chrześcijańskiej. Zakon chrześcijański przyswoił go sobie jako rzecz całkiem naturalną; podniósł on tylko obowiązek ten do porządku nadprzyrodzonego, otwierając przed nim szerokie widnokręgi przekraczające zasadniczo wszystkie naturalne horyzonty rozumu ludzkiego.

## II. Miłość Boża — podstawą bliższą obowiązku dążenia do doskonałości.

Miłość Boga obowiązuje z dwojakiej przyczyny, najpierw dlatego, że jest przedmiotem przykazania boskiego, a powtóre dlatego, że cnota miłości z istoty swej domaga się postępu i ciągłego wzrostu.

### a) *Przykazanie miłości.*

#### A. Jego istnienie.

Nie brak dowodów Pisma św. stwierdzających obo-

wiązek dążenia do doskonałości. Już w St. Zakonie Pan Bóg żądał od Abrahama: „Chodź przede mną i bądź doskonały“ (Gen. 17, 1). Wyraźniej jeszcze w Nowym Zakonie Chrystus Pan wszystkim swym uczniom nakłada obowiązek, aby byli doskonałymi, jako Ojciec ich niebieski jest doskonały (Mat. 5, 48). Należy podkreślić, że Chrystus Pan nie wymagał tej dążności do doskonałości od samych tylko Apostołów, albo wyłącznie od pewnej elity; słowa Chrystusowe nie wyrażają również prostego pragnienia albo rady, którą możnaby nie zachować bez winy, Chrystus wyraża obowiązek kategoryczny: „Bądźcie doskonałymi“, a wiemy, że mowa tu o doskonałości w miłości Bożej, czyli o przedmiocie największego z przykazań: Będziesz miłował... (Mt. 22, 37 39).

Już St. Testament głosi wyraźnie, że chodzi o doskonałość w miłości Bożej: St. Zakon domaga się miłości P. Boga z całego serca (Deut. 6, 5); nawet przykazanie miłości bliźniego było już znane w St. Zakonie (Lew. 19, 18). Przykazanie miłości Bożej jest warunkiem podstawowym wszelkiego życia duchownego; przykazanie to miał Chrystus Pan na myśli, kiedy powiada do uczonego w Piśmie: „Czyń to, a będziesz żył“ (Łuk. 9, 28). „Jeśli chcesz wejść do żywota, chowaj przykazania“ (Mt. 19, 17). Jest to zarazem największem z przykazań: „Nad to niemasz innego większego przykazania“ (Mk. 12, 31).

Nauka Kościoła św. nie jest wprawdzie tak wyraźna, o ile chodzi o kwestję obowiązku dążenia do doskonałości chrześcijańskiej. Cenne wszakże są słowa Ojca św. Piusa XI w encyklice z dnia 26 stycznia 1923, wydanej z okazji trzechsetlecia zgonu św. Franciszka Salezego. Encyklika ta zaznacza w sposób dość wyrazisty, że wszyscy obowiązani są do doskonałości: „...Wszyscy, dla których Kościół św. jest przewodnikiem i nauczycielem, z woli Bożej winni dążyć do świętości życia. To jest wola Boża, powiada św. Paweł, uświęcenie wasze (I Tes. 4, 3), a Chrystus Pan sam wyjaśnia, jakiego rodzaju ma być to uświęcenie: Bądźcie doskonałymi, jako Ojciec wasz niebieski doskonały jest (Mt. 5, 48). Niech nikt nie sądzi, że odnosi się to do kilku wybranych, że innym wolno poprzestać na pewnym niższym stopniu cnoty. Prawo to obowiązuje, rzecz

oczywista, zgoła wszystkich, bez żadnego wyjątku... Świętość życia jest wspólnym losem i zadaniem wszystkich"[29]).

Obowiązek dążenia do doskonałości chrześcijańskiej, wyrażony bądźto w tekstach Pisma św., bądź też zawarty w nauce Kościoła św., nie jest tak ściśle określony, iżby go nie można w różny sposób przedstawić, szczególnie jeśli chodzi o konkretne sformułowanie jego szczegółowych wymagań. Wszelako byłoby rzeczą zbyt śmiałą wobec tekstów przytoczonych, gdyby ktoś całkowicie zaprzeczył obowiązkowi dążenia do doskonałości, zawartemu w przykazaniu miłości[30]).

### B. Zakres przykazania miłości.

Przykazanie miłości jest przykazaniem odrębnem, różnem od dekalogu, lubo że zadaniem jego jest zapewnić zachowanie wszystkich innych przykazań, które ze swej strony mają usunąć przeszkody miłości Bożej i sprawić, by miłość powszechnie panowała[31]). Nie przeszkadza to jednakże, byśmy uważali przykazanie miłości za przykazanie ogólne: „Przykazanie miłości zwie się nakazem ogólnym, bo do przykazania miłości sprowadzają się wszystkie inne przykazania, jako do celu swego, wedle słów: „Końcem przykazania jest miłość"[32]).

Czy miłość jest więc przedmiotem przykazania? Czy można otrzymać nakaz miłowania Boga i bliźniego? Stawiając takie pytanie, równocześnie wskazujemy na odpowiedź: Jeśli istnieje nakaz miłowania Boga, natenczas jedynie Bóg może być prawodawcą, gdyż prawo ludzkie nie posiada w tej materji kompetencji. I rzeczywiście chodzi

---

[29]) *Acta Ap. Sedis* XV (1923) str. 50, 59.

[30]) Podobnie zdaje się przypuszczać O. Zimmermann: „In der Tat, wo gibt es ein Gebot: Du sollst nach Vollkommenheit streben?" *Vom Wesen der Vollkommenheit,* Zeitschr. f. kath. Theologie 49 (1925) str. 524.

[31]) Omnia praecepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. 2-2 q 44 a 1 ad 3.

[32]) Praeceptum de diligendo dicitur esse jussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia praecepta sicut ad finem, secundum illud (1 Tim. 15): Finis praecepti caritas est. 2-2 q 23 a 4 ad 3.

tu o prawo Boże pozytywne, które nie jest bez związku z prawem przyrodzonem. Prawo Boże silniej uwydatnia i doskonali w tym względzie prawo przyrodzone, bo już z samej naszej natury wyłania się prawo miłowania P. Boga nadewszystko[33]). Obowiązek dążenia do doskonałości mieści się także w prawie natury. Powiedzieliśmy wyżej, że człowiek winien szukać chwały Bożej w każdym swym czynie i zmierzać do Boga, kierując się roztropnością nabytą, która jasno wskazuje na obowiązek dążenia do coraz większej doskonałości. Prawo naturalne okazuje się jednak niedostateczne i bezsilne, by opanować wszystkie obowiązki miłości Bożej i skłonić do ich wykonania. Prawo Boże, streszczające się w przykazaniu miłości, uwypukla to prawo naturalne miłości Boga nadewszystko i nadaje jemu wyższej siły w życiu moralnem chrześcijanina.

Ostatecznie i przykazanie miłości, na którem „wszystek zakon zawisł i prorocy" (Mt. 22, 40), nie jest w stanie objąć wszystkich zasobów życia i postępu duchowego zawartych w Boskiej cnocie miłości. Ściśle mówiąc, nie można powiedzieć, by przykazanie było miarą miłości Bożej, przeciwnie: przykazanie winno zgadzać się z rzeczywistością miłości Bożej. Dlatego też mimo swego brzmienia nie znającego poniekąd granic, przykazanie miłości jako takie ma pewne granice; na to wskazują przedewszystkiem dwa dowody.

Przykazanie miłości rozciąga się tylko do aktów miłości, a nie sięga aż do sprawności, której cechą charakterystyczną jest stałość, czyli nie sięga do cnoty miłości; już sam fakt, że nie sięga aż do sprawności, ogranicza także prawo. A wiemy, że sprawność, czyli cnota jeśli chodzi o miłość Bożą ma pierwszorzędne znaczenie[34]).

Przykazaniu podlega zatem wprost akt, a nie sprawność: akt zaś nadprzyrodzony miłości Bożej nie może obejść się bez cnoty miłości. Przykazanie więc, nakazując

---

[33]) Cf. 1-2 q 109 a 3; 2-2 q 26 a 3; por. *wyżej*, str. 46 n.

[34]) Ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc modus virtutis non cadit sub praecepto neque legis divinae neque legis humanae. 1-2 q 100 a 9 cf. 1-2, q 96 a 3 ad 2.

akty miłości, pośrednio odnosi się do cnoty miłości Bożej, nie mogąc wszakże sięgać wprost aż do tej cnoty. Bo jeśli rozważymy, jak głęboko zakorzenia się w nas cnota miłości, przekonamy się, że ściśle mówiąc, nie może ona być przedmiotem przykazania. Miłość Boża ma znaczenie pierwszych poruszeń woli, t. j. tej władzy, która odnosi nas do celu ostatecznego, będącego ostateczną zasadą wszelkiego naszego działania. Miłość Boża zapuszcza korzenie tam, gdzie znajdują się dążności najbardziej odpowiadające naturze ludzkiej[35]). Nadto miłość Boża jest nietylko „wyborem" dokonanym przez wolną wolę, lecz głębokim zwrotem do przedmiotu, t. j. Boga. Wreszcie miłość Boża ma za punkt wyjścia sam rdzeń najgłębszy woli ludzkiej; tu tedy powstaje właściwy akt miłości, zwany przez św. Tomasza *„dilectio"*[36]).

Jeśli tak jest, to nie wystarczy czynić akty albo „postanowienia" miłości; byłoby to równoznaczne z całkowitem zapoznaniem charakteru wnętrznego miłości Bożej. Zatem przez nasze akty miłości Bożej, nie spełniliśmy jeszcze naszego obowiązku.

Nie jest to jedyna przyczyna, dla której przykazanie miłości należy uważać za niewystarczające: nawet na polu aktów przykazanie miłości nie obejmuje wszystkiego. Jeśli chodzi o cnotę wiary i nadziei, to już stwierdzamy, że niektóre z aktów wyprzedzają literę prawa. „Przykazania prawa suponują wiarę"[37]). „Wstępem do prawa jest wszystko to, bez czego prawo istnieć nie może: takie mianowicie są przykazania dotyczące wiary i nadziei"[38]). Nie inaczej ma się rzecz z miłością: miłość Boża wraz z wiarą i nadzieją jest u samego źródła prawa; co więcej, pewne akty

---

[35]) Loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae quibus ordinamur ad finem supernaturalem. 1-2 q 63 a 3 cf. q 62 a 1.

[36]) Caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere. Electio enim est eorum quae sunt ad finem. Voluntas autem est ipsius finis. Unde caritas, cuius obiectum est ultimus finis, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio. 2-2 q 24 a 1 ad 3. cf. *in 3 Sent.* d 27 q 2 a 3 ad 4.

[37]) Fides praesupponitur ad legis praecepta. 2-2 q 16 a 1.

miłości winny przekraczać granice prawa, nie w charakterze koniecznego wstępu do prawa, lecz jako cel i ukoronowanie prawa samego. „Końcem przykazania jest miłość" (I Tim. 1, 5). I rzeczywiście prawo nie tamuje wzlotu miłości Bożej, do której przecież samo jest skierowane.

Jeśli więc miłość Boża jest przedmiotem przykazania, to ani jej urzeczywistnienie, ani jej życie, ani wszystkie jej wymagania nie ograniczają się do przykazań. Powyższe zdanie pozostaje prawdziwem mimo sprzeciwu tych teologów, co twierdzą, że cała teologja moralna zasadza się na przykazaniach.

Miłość Boża, przewyższająca wszelkie prawo jest przedmiotem przykazania, raczej na sposób przypomnienia tej cnoty, która jedna ma przez się znaczenie w życiu nadprzyrodzonem. Powiedzmy nawet, że przykazanie to jest jedyne w swym rodzaju, gdyż jest tak sformułowane, że nikt nigdy nie może twierdzić, iż dosięgnął kresu.

Stąd wynika, że mówiąc o obowiązku doskonałości w miłości Bożej, nie możemy zbytnio przywiązywać się do samego pojęcia przykazania, które w teologji moralnej, a tem bardziej, kiedy chodzi o zagadnienie, które nas zajmuje, ma znaczenie drugorzędne. Jeśli więc w dalszych wywodach zachowamy wyraz *przykazania* miłości, to uczynimy to zawsze z tem zastrzeżeniem, że nie chodzi tyle o przykazanie jako takie, *ut sic*, lecz o *rzeczywistość, która utożsamia się z cnotą miłości Bożej.*

b) *Prawo miłości.*

Jeśli więc jesteśmy obowiązani do doskonałości, to ostatecznej i najgłębszej racji wspomnianego obowiązku należy szukać gdzieindziej. Wyraża ona się tem zdaniu krótkiem ale doniosłem: cnota miłości Bożej sama zdaje sprawę z tego obowiązku.

W całem życiu doczesnem dążymy do szczęśliwości wiecznej, jako do naszego celu ostatecznego. Jest to zasa-

---

[38]) Praeambula sunt ad legem illa, quibus non existentibus lex locum habere non potest. Huiusmodi autem sunt praecepta de actu fidei et de actu spei. 2-2, q 22 a 1.

da, przed którą żaden chrześcijanin nie może się uchylić; to jądro całej religji chrześcijańskiej. Jesteśmy „pielgrzymami" i nawet, gdyby nie było żadnego orzeczenia Kościoła św., zdanie to musielibyśmy uważać jako prawdę wiary naszej św. „Wędrówka do Boga" — oto cały sens życia naszego.

Wspomniana pielgrzymka postępuje naprzód w miarę jak się do P. Boga zbliżamy i łączymy z Nim węzłem duchownym: „nie krokami ciała, lecz afektami ducha"[39]). Miłość Boża uskutecznia to zbliżenie się do P. Boga więcej, niż którakolwiek inna z cnót. Jest ona motorem tej wędrówki, a św. Paweł twierdzi nawet, że ona utożsamia się z wspomnianą pielgrzymką: „A jeszcze zacniejszą drogę wam ukazuję" (I Kor. 12, 31). Do słów tych dołącza słynną ową pochwałę miłości (I Kor. 13). Gdyby miłość Boża nie posiadała możliwości ciągłego wzrostu, wtedy nie moglibyśmy w żaden sposób zbliżać się do P. Boga: zatraciłby się cały sens życia. Do istoty więc miłości należy, by mogła zawsze wzrastać w doskonałości. „Doskonałość tego życia nie jest doskonałością zupełną; stąd zawsze może powiększać się"[40]).

Wprawdzie miłość Boża znajduje się na tej ziemi — pod pewnym względem — na szczycie swoim, lecz tylko o tyle, o ile chodzi o jej przedmiot, którym jest Bóg w Trójcy św. Jedyny — nie zaś, jeśli chodzi o połączenie się z wspomnianym przedmiotem, czyli z Bogiem[41]). Miłość Boża — powiada Kajetan — dobiegłaby swego kresu już teraz, gdyby była w swym naturalnym stanie, w jakim znajduje się w ojczyźnie niebieskiej[42]). Na tej ziemi miłość Boża znajduje się w położeniu — że tak powiemy — anormalnem, podobnie jak „anomalją jest dla mieszczanina znajdować się w podróży, lub dla ciała być w ruchu". Tego rodzaju ano-

---

[39]) Non passibus corporis, sed affectibus mentis. 2-2 q 24 a 4.

[40]) Perfectio viae non est perfectio simpliciter, et ideo semper habet quod crescat. 2-2 q 24 a 8 ad 3.

[41]) Caritas est in summo ex parte obiecti, inquantum scilicet eius obiectum est summum bonum... Sed non omnis caritas est in summo quantum ad intensionem actus. 2-2 q 24 a 4 ad 2.

[42]) Card. Cajetani, *Comm.* in 2-2 q 24 a 7 n. XII.

malja sprawia, że rozpęd do celu wzrasta w miarę zbliżania się do celu. „Ruch naturalny przyśpiesza biegu w miarę jak się do celu zbliża; przeciwnie dzieje się, jeśli ruch jest wymuszony... Łaska zaś skłania na sposób odpowiadający naturze. Ci więc, którzy są w stanie łaski, wzrastać powinni tem więcej, im bardziej zbliżają się do celu. „A ścieżka sprawiedliwych jako jasna światłość wschodzi i rośnie aż do doskonałego dnia"[43]).

Uprzytomnijmy sobie z punktu widzenia bardziej metafizycznego, czem właściwie jest miłość Boża. Jest to cnota, która łączy nas z celem naszym ostatecznym: miłować P. Boga w sposób jak najdoskonalszy jest celem całego życia naszego, celem wszystkich poczynań ludzkich. Jako cel wszystkiego jest miłość Boża normą całego życia ludzkiego, a ponieważ jest miarą, sama nie może być mierzona, przeciwnie ona właśnie stanowi normę wszystkiego[44]). Co więcej, przedmiot miłości Bożej — mianowicie Bóg — przewyższa ramy naszych sądów i dlatego też miłość Boża jest miarą przewyższającą nas, której nie podobna zmierzyć nawet rozumem naszym, jako władzą „mierniczą"[45]).

Czy wobec tego miłość Boża nie posiada żadnej miary rozumnej? Owszem, posiada, lecz normą jej jest mądrość Boga, który sam może ocenić i wiedzieć, ile miłości jest

---

[43]) Motus naturalis quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur; contrarium est de violento. Gratia autem inclinat in modum naturae; ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere... Prov. 4, 18. Justorum semita, quasi lux splendens, proficit et crescit usque ad perfectum diem. *In Hebr.* 10 l. 2; Ed. Vivès, tom 21, str. 678. — Por. O. Garrigou-Lagrange O. P., *O drugiem nawróceniu* (Szkoła Chrystusowa II [1931], str. 49-62).

[44]) In omnibus appetibilibus et agibilibus mensura est finis, quia eorum quae appetimus et agimus oportet propriam rationem ex fine accipere. Et ideo finis secundum seipsum habet modum, ea vero quae sunt ad finem, habent modum ex eo, quod sunt fini proportionata. 2-2 q 27 a 6. cf. 1-2 q 64 a 4.

[45]) Objectum divinae dilectionis, quod est Deus excedit judicium rationis; et ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. 2-2 q 27 a 6 ad 3.

godzien. „Rozum ludzki nie jest normą miłości Bożej, podobnie jak jest normą czynów ludzkich; normą miłości Bożej jest Mądrość Boża, przewyższająca normę rozumu ludzkiego, wedle słów: „Przewyższająca naukę miłość Chrystusowa"[46]). W tym punkcie ujawnia się w całej pełni intelektualizm św. Tomasza. Dar mądrości jest poniekąd odrobiną tej Mądrości Bożej, przechodzącej do dusz ludzkich, jest to dar odnoszący się do rozumu, lecz przewyższający cały porządek rozumu ludzkiego.

Jeśli już w każdym celowym porządku dynamicznym zamiar dopięcia celu nie ma miary[47]), to tem bardziej tutaj, gdzie chodzi o cel ostateczny człowieka; tu nie można myśleć o ograniczeniu dążności wywodzących się z miłości Boga[48]).

Jest to zresztą właściwość, wspólna wszystkim cnotom teologicznym, że nie mają, jak cnoty moralne w stosunku do przedmiotu t. zw. środka. Cnoty teologiczne same przez się wolne są od granic; i tylko z naszej strony może być mowa o umiarze środkowym, to znaczy zależnie od sposobu, w jaki cnoty teologiczne w nas się urzeczywistniają[49]), lecz żadną miarą w stosunku do P. Boga, który jest przedmiotem cnót teologicznych. Nie można więc nigdy w odnoszeniu się do *przedmiotu* (Boga) przesadzić w cnocie wiary[50]) — przesąd albo łatwowierność jest tylko wypaczeniem wiary znajdującem się w *podmiocie* tej cnoty — nie można nigdy za wielką nadzieję pokładać w P. Bogu — zuchwalstwo jest grzechem raczej dla braku, a nie przesadą w nadziei. „Zuchwalstwo nie zawiera przesady w nadziei, jakoby ktoś zanadto ufał w P. Bogu, lecz

---

[46]) Ratio non est regula caritatis, sicut humanarum virtutum; sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanae, secundum illud (Eph. 3, 19): Supereminentem scientiae caritatem Christi. 2-2 q 24 a 1 ad 2.

[47]) Appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino. Arystoteles, 1. *Polit.* c. 6, cytowany 2-2 q 27 a 6.

[48]) Ille actus, qui habet rationem finis et mensurae, non habet modum praefixum, ultra quem vergat in excessum. Sed dilectio Dei est huiusmodi. Capreolus O. P., in 3 d, 27-30 a 1 concl. 6; Ed. Paban (Pègues), tom 5, str. 358.

[49]) Cf. 1-2 q 64 a 4.

[50]) [Deo] non potest aliquis nimis credere. 1-2 q 64 a 4 ad 3.

w tem, że spodziewa się od Boga tego, co Mu nie przystoi; znaczy to mniej spodziewać się od P. Boga, umniejszając przez to poniekąd Jego potęgę"[51]).

W szczególniejszy zaś sposób stosuje się powyższa prawda do miłości Bożej, największej z cnót teologicznych. W zjednoczeniu się z P. Bogiem przez miłość niema granicy, poza którą nie moglibyśmy postąpić[52]). Przeciwnie, samorzutny i życiowy odruch miłości Bożej nie zna kresu i przystanku w swym wzlocie. „Przyczyną miłości Bożej jest sam Bóg; a miarą: miłować Go bez miary"[53]). „Celem wszystkich czynów i uczuć ludzkich jest miłość Boża, przez którą dochodzimy do naszego celu ostatecznego. Dlatego więc miłości Bożej nie można nakładać żadnej miary"[54]).

Możnaby podnieść zarzut, wychodząc ze subtelnego rozróżnienia, że to, co jest nakazane dla pewnego celu, nie jest celem, lecz raczej środkiem[55]). Miłość więc Boża, która ostatecznie jest tylko środkiem, choć środkiem najcelniejszym w stosunku do nadprzyrodzonego celu ostatecznego, nie obowiązuje bez ograniczenia. Nie trzeba jednak zapominać, że chodzi w naszym wypadku właśnie o cel ostateczny, jakim jest sam P. Bóg, miłowany w Jedności trzech Osób. Cnota miłości Bożej urzeczywistnia zjednoczenie się z P. Bogiem w sposób bezpośredni, bo ma za

---

[51]) Praesumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis sperat de Deo; sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit; quod etiam est minus sperare de Deo, quia hoc est ejus virtutem quodammodo diminuere. 2-2 q 21 a 2 ad 2; cf. 1-2 q 64 a 4 ad 3.

[52]) cf. in 3 Sent. d 27 q 3 a 3.

[53]) Causa diligendi Deum Deus est: modus, sine modo diligere. Św. Bernard, cytowany 2-2 q 27 a 6 s. c.

[54]) Finis omnium actionum humanarum et affectionum est dilectio Dei, per quam maxime attingimus ultimum finem; et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus. Sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non postest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est; et ita quanto Deus plus diligitur, tanto est dilectio melior. 2-2 q 27 a 6.

[55]) Card. Cajetani O. P., *Comm.* in 2-2, q 44 1; Passerini O. P., *op. cit.* tom I, str. 49, n. 68.

przedmiot P. Boga tak, jakim On jest sam w sobie i dlatego jest ona zarazem celem i końcem wszystkich cnót. Sama zaś nie zna ograniczenia, bo kiedy chodzi o dążenie do Boga i o zjednoczenie się z Nim, Dobrem najwyższem i źródłem wszystkiego co dobre, wtedy w odnoszeniu się do tego Przedmiotu nie może być, rozumie się, żadnego ograniczenia, ni granicy. Jeśli w rzeczy samej zjednoczenie się z P. Bogiem nie uskutecznia się w sposób nieskończony, to pochodzi to stąd, że stworzenie czyli podmiot cnoty nie jest zdolne do tego. Niemniej jednak winien człowiek starać się dojść do granic możliwości, t. zn. powinien zmierzać do jak największej miłości. Jakim sposobem uskutecznić to dążenie? Przez wysiłek bezustanny, przez zapał niestrudzony, przez troskę stałą o wzrost ciągły i przez najgorliwsze akty królowej wszystkich cnót. Miłość Boża tedy powinna odpowiadać swojemu celowi w sposób wprawdzie skończony, lecz jak najdoskonalszy. „Choć doskonałość Błogosławionych nie jest nam dostępna w tem życiu, powinniśmy starać się, by w miarę możności zbliżyć się jak najwięcej do owej doskonałości: na tem polega doskonałość tego życia“[56]), powiada jasno i dobitnie Doktór Anielski.

Oto przyczyna ostateczna, dlaczego miłość Boża obowiązuje nas bez granic, dlaczego pobudza tych, co ją posiadają, by postępowali zawsze naprzód w życiu duchownem, by rośli bezustannie w doskonałości. „Pragnijcie lepszych darów. A jeszcze zacniejszą drogę wam ukazuję“ (I Kor. 12, 31).

---

[56]) De perfectione vitae spiritualis c. 6.

ROZDZIAŁ PIĄTY

# ZAKRES OBOWIĄZKU DĄŻENIA DO DOSKONAŁOŚCI.

Prawo poprawnego rozumu, a więcej jeszcze prawo miłości Boga, wymaga od nas, jak widzieliśmy, stałego dążenia do doskonałości. Tymczasem życie ludzkie nie ogranicza się na teorji, lecz urzeczywistnia się w konkretnej praktyce. Niezawodnie więc obowiązek dążenia do doskonałości, ustalony powyżej, nałoży nam powinności konkretne, dotyczące naszego praktycznego, codziennego postępowania. Jaki jest tedy zakres obowiązku dążenia do coraz to większej doskonałości, do jakich czynów rozciągają się jego wymagania?

W rozstrząsaniach następnych uwzględnimy przedewszystkiem obowiązki wynikające z prawa miłości Boga, które, jak widzieliśmy w myśl zasad Doktora Anielskiego, nigdy nie wyklucza słusznych wymagań prawa rozumu, owszem zawsze je zawiera. Ponadto jednak wspomniane prawo miłości posiada tę wyższość, że odnosi się do celu ostatecznego nadprzyrodzonego, obejmuje więc wszystkie uczynki chrześcijanina jako takiego, czego z równą słusznością nie można powiedzieć o prawie rozumu, którego widnokrąg w porównaniu z zakresem prawa miłości Boga, jest znacznie ograniczony.

Co dotyczy najpierw konkretnych i szczegółowych wymagań prawa miłości Boga, należy zwrócić uwagę na znaną

już zasadniczą różnicę między wewnętrznemi aktami miłości (actus caritatis eliciti), a wszystkiemi innemi czynami. Te ostatnie coprawda bezpośrednio i samo przez się nie są aktami miłości Boga, niemniej jednak miłość Boża jest ich przyczyną zarówno sprawczą jako też celową (actus caritatis imperati). Przykazanie miłości, które w swojem brzmieniu zawiera pewną niedoskonałość, odnosi się bezpośrednio tylko do wewnętrznego aktu miłości Boga (dilectio), który sam jeden posiada charakter celu, i dlatego w tej dziedzinie obowiązuje bez miary, co więcej staje się miarą wszystkiego. Natomiast kiedy przejdziemy do zewnętrznych aktów miłości, objawiających się przedewszystkiem w czynnem miłosierdziu dla bliźniego, oraz do całej dziedziny wszystkich innych cnót, działających pod wpływem i rozkazem miłości nadprzyrodzonej, natenczas wchodzimy w zakres czynów, które nie posiadają już wyżei wspomnianego znaczenia jako cel życia ludzkiego, lecz są tylko środkami do tegoż celu. Stąd wynika, że podczas gdy wewnętrzny akt miłości Boga sam w sobie znajduje swoją miarę, czyli właściwie mówiąc nie posiada żadnej miary, to wszystkie inne czyny zależne są już nietylko od nadprzyrodzonej cnoty miłości, ale również od cnoty roztropności. Zadaniem właśnie tej ostatniej cnoty jest znaleźć i określić dokładnie stosowność danych środków do celu życia chrześcijańskiego. Na tę podstawową różnicę zwraca uwagę św. Tomasz, kiedy wyraźnie mówi: „Wewnętrzny akt miłości posiada znaczenie celu, bo najwyższe dobro człowieka polega na połączeniu się duszy z Bogiem, wedle słów (Ps. 72, 27): „Mnie dobrze jest przylgnąć do Boga". Zewnętrzne zaś akty miłości są środkami do celu, dlatego należy je mierzyć i wedle miłości i wedle rozumu"[1]).

W myśl powyższego podziału rozważymy najpierw obowiązki wynikające konkretnie dla chrześcijanina w dzie-

---

[1]) Interior actus caritatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc, quod anima Deo inhaereat, secundum illud (Ps. 72, 27): Mihi adhaerere Deo bonum est. Exteriores autem actus sunt sicut ad finem, et ideo sunt commensurandi et secundum caritatem, et secundum rationem. 2-2 q 27 a 6 ad 3; cf. 3 d 27 q 3 a 3 ad 4.

dzinie wewnętrznej miłości Boga. Następnie podamy w miarę możliwości zasady i reguły dla całokształtu życia doskonałego, obejmującego zarówno uczynki miłosierdzia jako też pole działalności wszystkich innych cnót. Wystarczy jednak zagadnienie to rozwiązać w odniesieniu do miłości Boga; ta sama zasada odnosi się również do miłości bliźniego, bo w rzeczy samej istnieje tylko jedna nadprzyrodzona cnota miłości, którą miłujemy Boga dla niego samego, a która nakłania nas, by w bliźnim miłować znowu nie co innego, jak Boga samego.

## 1. WEWNĘTRZNE AKTY MIŁOŚCI BOŻEJ

Przykazanie miłości jak widzieliśmy powyżej, wymaga, byśmy miłowali Boga *nadewszystko.* Nie ulega zatem żadnej wątpliwości, że w obowiązku tem mieści się nasamprzód pewna nieskończoność naszej miłości, o ile chodzi o ocenę swego przedmiotu: Boga powinniśmy stawiać ponad wszystko, a jego miłość, która zresztą nie wyklucza innych skądinąd słusznych miłości, przekładać ponad wszelkie inne przywiązanie (Amor Dei appretiative summus).

Twierdzenie powyższe jednak, nie wyczerpuje jeszcze całości zagadnienia, ani też nie posiada ujęcia dość szczegółowego, by mogło służyć jako bezpośrednia norma działania w praktyce. Zapytajmy tedy, jakie konkretne obowiązki nakłada nam przykazanie miłości, a najpierw jakie jest najmniejsze, minimalne wymaganie miłości Bożej?

### I. Pierwsze wymagania wewnętrznej miłości bożej.

Przykazanie miłości obowiązuje nas w swym stopniu najniższym, niewątpliwie w taki sposób, by spełnić wszystkie te warunki, które są konieczne by posiąść i nie utracić miłości Bożej w żadnym stanie rzeczy i w żadnym zbiegu okoliczności. Taki stan duszy możnaby nazwać „doskonałością zwykłą". Miłość Boża jest środkiem nieodzownym,

pierwszym warunkiem życia Bożego w nas, stąd każdy winien się starać o to, by nigdy nie stracić miłości Bożej, a jeżeli nie posiada miłości Boga, winien uczynić wszystko, co od niego zależy, by ją uzyskać. Oto minimalny stopień obowiązku miłości Boga.

Obowiązki zaś, jakie wypływają bezpośrednio z przykazania miłości, jedne przybierają formę negatywną czyli zabraniają, drugie przedstawiają się jako nakazujące. Ujęte we formę *negatywną* pierwsze to i największe przykazanie stanowczo zakazuje wszystkiego, co sprzeciwia się miłości, czyli zabrania wszelkiego grzechu śmiertelnego, który godzi w samo istnienie miłości Boga. W swej formie negatywnej przykazanie miłości zawiera nadto jeszcze zakaz, wprawdzie lżejszy, ale niemniej stanowczy, dopuszczenia się kiedykolwiek, pod jakimkolwiek pozorem, czynu nieobjętego pobudką miłości Bożej (praeter caritatem). Uprzytomnijmy sobie to nieco dokładniej. Jak wiadomo, u tego, kto posiada miłość Boga, wszelki czyn, który w jakikolwiek zresztą sposób nie jest objęty miłością Bożą i nie da się sprowadzić do jej pobudki, jest z tego właśnie powodu grzechem powszednim. Przykazanie miłości zakazuje więc wszelkiego grzechu, zarówno ciężkiego jako też powszedniego: stąd każdy grzech stawia nas w sprzeczność z przykazaniem miłości.

Z natury rzeczy trudniej będzie określić obowiązki wynikające z przykazania miłości w swej formie pozytywnej czyli *nakazującej*. Jako minimum powinności naszej w tym względzie należałoby uważać wzbudzanie niekiedy aktu miłości Bożej. W podobnym bowiem obowiązku mieszczą się wszystkie warunki, jakie konieczne są dla samego aktu miłości Boga. W szczególności zaś, obowiązkiem naszym jest, abyśmy potrafili oceniać Boga wedle jego właściwej i najwyższej godności, byśmy miłowali Boga miłością przyjacielską, z owem całkowitem poświęceniem i oddaniem się jakie zawiera pojęcie przyjaźni. Obowiązek taki wymaga więc od nas, byśmy przypisywali aktowi miłości Boga całą doniosłość, na jaką zasługuje i która wyraża się w zdaniu: akt miłości łączy nas z naszym ostatecznym nadprzyrodzonym celem.

Ujęte w formę nakazu przykazanie miłości, z natury rzeczy, nie może przedstawiać takiej dokładności, na podstawie której liczebnie dałoby się określić poszczególne momenty i chwile w życiu człowieka, kiedy obowiązek wzbudzenia aktu miłości Bożej staje się aktualny i stanowczy. Ponieważ jest to akt, który jedyny łączy nas bezpośrednio z naszym celem ostatecznym, przeto powinien on właśnie, z chwilą kiedy przychodzimy do świadomości moralnej, zapoczątkować w nas świadomą dążność do celu ostatecznego, kładąc tem samem kres uśpieniu, w jakiem od dnia chrztu św. znajdowało się życie nadprzyrodzone młodego chrześcijanina. „Gdy człowiek dojdzie do lat rozumu — mówi św. Tomasz — jako pierwsze nasuwa mu się obowiązek pomyśleć o Bogu, by do Niego skierować wszystko jako do celu. Zamiar bowiem celu jest początkiem [wszelkiego działania]. Dlatego człowiek w owej chwili obowiązany jest [skierować wszystko do Boga] na mocy przykazania Bożego nakazującego, w którem powiada Pan: „Zwróćcie się do mnie, a ja zwrócę się do was" (Zach. 1, 3)[2]). Jest to szczegół nader ciekawy z nauki moralnej św. Tomasza, z której równocześnie wynika, że w życiu ludzkiem pierwszy akt świadomy ze strony człowieka będzie albo aktem miłości Boga, jeśli człowiek zgodzi się na swoją zależność od celu ostatecznego nadprzyrodzonego, albo też grzech ciężki, mianowicie w tym wypadku kiedy człowiek nie uzna panowania i władzy Boga nad sobą. Zajmującem byłoby przeprowadzić doświadczalne badanie, kiedy to w psychice dziecka ujawnia się ten pierwszy akt miłości Boga, mający tak zasadnicze znaczenie dla nadania ustalonego kierunku jego życiu chrześcijańskiemu. Zapewne jednak nie tak łatwo

---

[2]) Primum... quod occurrit homini discretionem habenti, est quod de ipso [sc. Deo] cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei praecepto affirmativo, quo Dominus dicit: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos [Zach. 1, 3]. 1-2 q 89 a 6 ad 3: cf. Hugueny O. P., *L'éveil du sens moral*, w Rev. Thomiste (1905) pp. 509 ss, 646 ss; *Le vouloir foncier*, w Vie Spir. XXX (1932), Suppl. pp. [140] ss; Ks. Dr. A. Żychliński, *O przyrodzonem i nadprzyrodzonem poznaniu Boga*, Poznań 1927, str. 147-175.

będzie zgłębić te tajniki duszy ludzkiej, skoro wogóle żaden akt wieku dziecięcego nie posiada tej wyrazistości, koniecznej dla uchwycenia go przez obserwację i zbadanie, jaką odznaczają się czynności człowieka dojrzałego. Choć więc nie ulega najmniejszej wątpliwości, że każdy człowiek świadome swe życie chrześcijańskie rozpocząć musi pełnym aktem ludzkim, o całkowitej odpowiedzialności, jednak ów pierwszy akt miłości Boga ukrywa się zazwyczaj wśród mnóstwa rozmaitych zajęć, pomysłów a nawet zabaw dziecinnego wieku.

Kto raz wnijdzie na drogę świadomej dążności do celu ostatecznego, ten niewątpliwie powinien wzbudzać akt miłości, ilekroć dążność jego do Boga zostaje zagrożoną, a więc zawsze, kiedy decyzja praktyczna odnośnie do celu ostatecznego stanie na ostrzu miecza, co zwykle ma miejsce we wszystkich wielkich i doniosłych chwilach życia, ale niemniej we wszystkich trudnościach i pokusach, któreby skłonić mogły do praktycznego zaprzeczenia celu ostatecznego, czyli do grzechu ciężkiego. Ale i poza takiemi wypadkami chrześcijanin raz po raz, a nawet często powinien wzbudzać akt miłości Bożej. Niesposób jednak podać w tym względzie reguły matematycznej, skoro powyższy obowiązek nie tyle jest kwestją ilościową i sprawą czasu, ile raczej sposobem odpowiedzenia na wymagania celu ostatecznego[3]). Przytem nie należy zapominać, że akt miłości wzbudzamy nietylko samoistnie, ale także w łączności czy z racji spełnienia innych obowiązków chrześcijańskich, które bez równoczesnego aktu miłości Boga byłyby pozbawione swego pełnego znaczenia. Z tego punktu widzenia słusznie powiedzieć można, że odmówienie modlitwy Pańskiej z należytą i doskonałą uwagą zawiera akt miłości Bożej, jeśli wewnętrzne usposobienie odpowiada słowem zewnętrznem[4]).

Minimum, czyli najniższy stopień obowiązkowy miłości Bożej — równolegle miłości bliźniego — ogranicza

---

[3]) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, nn. 1101, 1155 ss, 1289.

[4]) Por. Merkelbach O. P., *Summa theologiae mor.* I, Paris 1931, p. 734.

się do powyższych, ogólnie podanych wymagań. Doskonałość podobną możnaby nazwać *doskonałością istotną* albo *zwykłą*. Najniższy ten stopień miłości Boga jest już doskonały, bo urzeczywistnia właśnie miłość Boga nadewszystko. Zasada codopiero określona wyklucza więc możliwość istnienia niedoskonałej miłości Boga, boć wszelka miłość nadprzyrodzona z określenia swego już jest doskonałą[5]). Ale ten najniższy stopień pozostawia otwarty wzrost i rozwój miłości Boga aż do nieskończonego wprost bezmiaru, by w doskonałości *całkowitej* osiągnąć pełnię miłości Boga, do jakiej jesteśmy przeznaczeni i powołani.

Ktokolwiek posiadł miłość Bożą w swym stopniu najniższym jako doskonałość zwykłą, tem samem spełnił pierwszy obowiązek płynący z przykazania miłości. Są coprawda różne sposoby zadośćuczynienia wymaganiom miłości, których doskonałość nie przedstawia jednakowej wartości. Stąd też odpowiedź wyżej podana nie rozwiązuje sama przez się innego zagadnienia, czy mianowicie dalsze i wyższe stopnie doskonałości stanowią przedmiot przykazania i obowiązują pod grzechem chociażby powszednim. Biorąc tymczasem wyrażenie „przykazania" i obowiązku[6]) w znaczeniu ścisłem i dokładnem, przyjętem w terminologji scholastycznej, czyli obowiązku pod grzechem ciężkim, sam św. Tomasz potwierdza takie zapatrywanie i nie uważa za ściśle obowiązkowe dalsze stopnie miłości Boga. „Skoro przedmiot przykazania w różny sposób spełnić można — oto jego słowa — nie przekracza przykazania, kto nie spełnia go w sposób najdoskonalszy, lecz wystarczy, by je spełnił w jakibądź sposób... stąd nie przekracza przykazania, kto nie dosięga pośrednich stopni doskonałości, byleby osiągnął najniższy"[7]).

---

[5]) Wszelka miłość nadprzyrodzona w stanie życia obecnego jest *niedoskonałą o tyle,* że nie odpowiada jej jeszcze widzenie Boga twarzą w twarz; niedoskonałość ta jednak jest tylko zewnętrzną, nie naruszając samej istoty miłości Boga. Por. 2-2 q 23 a 1 ad 1.

[6]) Obligatio - praeceptum.

[7]) Cum autem id quod cadit sub praecepto, diversimode possit impleri, non efficitur transgressor praecepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque

Z powyższego tekstu zdawałoby się wynikać zdanie całkiem przeciwne, mianowicie, że dalsze stopnie miłości Boga, ponad zwykłą jej doskonałość, obowiązującą, jak wiemy, pod grzechem ciężkim, wcale nie są wymagane. Byleby człowiek zapewnił sobie i trwał w pewnej minimalnej doskonałości swej miłości ku Bogu: temsamem zupełną zachowuje wolność i swobodę dalszego postępu! Tymczasem pominąwszy sprzeczność takiego zapatrywania z innemi twierdzeniami św. Tomasza, trudność codopiero wytoczona łatwo znika, jeśli zważymy, czem w systemie moralnym św. Tomasza jest *grzech powszedni.* Wszak grzech powszedni nie sprzeciwia się prawu, nie staje *przeciw* prawu albo *przeciw* przykazaniu, lecz dokonuje się *poza* prawem. Grzech powszedni bowiem nie wyklucza całkowicie dobra i celu zamierzonego przez prawo, ale polega na pewnem niedociągnięciu i na braku wymaganej stanowczości w spełnianiu prawa, przez co powoduje tylko niedostateczne i temsamem niedoskonałe wykonanie nakazu i polecenia prawa. „[Grzech powszedni], powiada św. Tomasz, nie *sprzeciwia* się prawu, bo kto dopuszcza się grzechu powszedniego nie czyni, czego prawo zabrania, ani też nie zaniedbuje tego, do czego prawo nakazem swoim obowiązuje, lecz działa poza prawem, nie przestrzegając owego sposobu rozumnego, jaki przewiduje prawo"[8]).

## II. Dalsze wymagania wewnętrznej miłości bożej.

W rzeczy samej przykazanie miłości nietylko nie wyklucza większej doskonałości, ale nawet domaga się od nas postępu ponad najniższy, konieczny stopień miłości

---

modo impleat illud... non est transgressor praecepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum. 2-2 q 184 a 3 ad 2.

[8]) [Peccatum veniale] non est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id, ad quod lex per praeceptum obligat, sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis quem lex intendit. 1-2 q 88 a 7 ad 1; cf. q 74 a 9; 2-2 q 105 a 1 ad. 1.

Boga. „Miłość Boga i bliźniego — pisze Doktor Anielski — nie jest przedmiotem przykazania w pewnej określonej mierze tylko, tak iżby co jest ponadto, było jedynie doradzone; wynika to z samego ujęcia przykazania, które wskazuje na doskonałość"[9]). Trudno zaprawdę w dobitniejszy sposób wyrazić obowiązek miłości Bożej, która nie chce znać granic w swem dążeniu do coraz to doskonalszego umiłowania boskiego Przyjaciela. Bezmiar ten wypływa, jak wspomina powyższy tekst św. Tomasza, z ujęcia samegoż przykazania, którego słowa zawierają umiłowanie bez granic: z całej duszy i z całego serca mamy miłować Boga; nieskończoność ta wynika jednak przedewszystkiem z natury rzeczy, do jakiej odnosi się przykazanie. Miłość Boga jest cnotą, która z istoty swej pragnie i zdąża do coraz to większego udoskonalenia, pragnie ona z istoty swej coraz to ściślejszego złączenia się z Bogiem w przyjaźni nadprzyrodzonej. Miłość Boża w swej dążności tak szerokie zatacza kręgi i tak szerokie obejmuje pole, że nawet doskonałość Ojczyzny - Nieba zawarta jest w jej przykazaniu, jeśli nie jako przedmiot do urzeczywistnienia w tej chwili, to przynajmniej jako wskazanie celu, do którego zmierzać powinna. „Doskonałość miłości Bożej, ogólnie biorąc, podpada pod przykazanie, tak iż nawet doskonałość Ojczyzny nie jest wykluczoną z tego przykazania"[10]). Powyższe twierdzenie św. Tomasza znajdujemy wypowiedziane i uzasadnione u św. Augustyna, który mówi: „Dlaczegożby nie polecić człowiekowi owej doskonałości [Ojczyzny niebieskiej], chociaż nikt nie osięga jej w życiu obecnem. Nie można przecież udawać się w drogę, jeśli się nie zna celu swej podróży. Jakże zaś poznać [cel swój], gdyby żadne przykazanie nań nie wskazywało?"[11]). Coprawda, doskonałość Ojczyzny niebieskiej nie

---

[9]) Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus, sub consilio remancat; ut patet ex ipsa forma praecepti, quae perfectionem demonstrat. 2-2 q 184 a 3.

[10]) Perfectio autem divinae dilectionis universaliter quidem cadit sub praecepto, ita etiam quod perfectio patriae non excluditur ab illo praecepto. 2-2 q 184 a 2 ad. 2.

[11]) Cur non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis

wchodzi w zakres naszego obowiązku bezpośredniego. Zapewnimy ją sobie jednak, jeśli osiągniemy doskonałość, do jakiej w tem życiu obowiązani jesteśmy, ową mianowicie pełnię doskonałości, która stanowi przedmiot przykazania miłości. Zapewnimy ją sobie pod warunkiem, ma się rozumieć, że przykazanie to uwzględnimy w całej swej rozciągłości.

Wychodząc więc z określenia cnoty miłości[12]), którego samo przykazanie miłości jest tylko wyrazem, określić możemy śmiało jako pierwsze wymaganie, we formie swej *negatywnej* obowiązek, aby chrześcijanin żadną miarą nie stawiał przeszkód doskonałości w jej rozwoju ponad poziom najniższy, minimalny. Niewątpliwie, człowiek może sprzeciwić się większej doskonałości: miłość Boga jednak wyklucza, by chrześcijanin żywił wyraźną pogardę dla dalszego postępu w życiu duchowem, albo chociażby zaniechał, z rozmysłu i świadomie, dążenia do doskonałości. W tym względzie zresztą wystarczy, by takie nastawanie przeciw doskonałości odnosiło się do jednego nawet tylko szczegółu naszych powinności moralnych. Ostrzega dlatego św. Tomasz: „Byleby nie było pogardy dla wykonywania czynów lepszych, przez co umysł utwierdza się przeciw postępowi duchowemu"[13]). Poza wyraźnem sprzeciwianiem się dążności ku doskonałości, może istnieć także pewne zaniedbanie i opuszczenie się, które w rzeczy samej równa się z zaniechaniem postępu. Podobne usposobienie, chociaż mniej jest rażące i trudniej dostrzegalne, niewątpliwie również objęte jest zakazem przykazania miłości. „Kto stale nie chciałby być coraz lepszym, tego stan nie byłby

---

eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur. S. Augustinus, *De perf. justitiae* c 8, cit. 2-2 q 44 a 6 ad. 3.

[12]) Nie zaś z rozważania egzegetycznego nad tekstem wielkiego przykazania, jak to czyni np. Suarez: *De rel. et statu relig.* L 1 c IX no 5 ss, ed. Vivès t. 15 p 41 ss.

[13]) Dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus confirmatur contra spiritualem profectum. 2-2 q 186 a 2 ad. 2.

wolny od wzgardy"[14]). Takie są słowa św. Tomasza, który na innem miejscu mówi: „Ktoby nie pragnął coraz bardziej miłować Boga, nie czyniłby tego, czego wymaga miłość"[15]).

W swem *ujęciu pozytywnem* przykazanie miłości Bożej nakłada nam jako obowiązek pewną dążność do doskonałości ponad jej najniższy i zwykły stopień. W życiu zatem duchownem nie wolno nam nigdy spoczywać, przeciwnie powinniśmy myśleć o stałym postępie w doskonałości. Cenną uwagę w tym względzie podaje nam św. Tomasz w swym Komentarzu do listu do Żydów. Chodzi o wyjaśnienie i odpowiedź na pytanie, czy w życiu duchownem wolno nam być początkującymi. Posłuchajmy słów Doktora Anielskiego: „W podwójnem znaczeniu można przestać być początkującym: albo [w myśli] co do przeświadczenia; w takiem znaczeniu człowiek zawsze powinien uważać się za początkującego i zamierzać większych rzeczy... albo też co do [rzeczywistego] postępu w doskonałości: w takiem zrozumieniu człowiek zawsze powinien starać się osiągnąć stan doskonały, wedle słów św. Pawła (Fil. 3, 13): „Co poza mną jest, zapominając, do tego, co przede mną jest zdążając". — Bo nie postępować na drodze Bożej, znaczy cofać się, jak powiada św. Bernard"[16]).

## III. Prawo wewnętrznej miłości.

Niezaprzeczalny jest więc obowiązek nasz, aby z coraz to większą doskonałością wykonać akt miłości Bożej i w ten sposób zapewnić sobie stały postęp i ciągły wzrost swego życia duchowego. Dokładniejsze badanie wykazuje,

---

[14]) Qui non semper vellet esse melior, non posset sine contemptu velle. *In Mt.* 19, Vivès t 19 p 509.

[15]) Si quis nollet plus diligere Deum, non faceret, quod exigit caritas. In Hebr. 6 1 1, Vivès t 21, p 627.

[16]) Contingit dupliciter intermittere inchoationem: vel quantum ad aestimationem, et sic semper homo debet esse sicut incipiens et tendens ad majora... vel quantum ad progressum ad perfectionem, et sic semper debet niti homo transire ad statum perfectum (Phil 3. 13): Quae retro sunt obliviscens, ad ea quae priora sunt, me extendens. In via enim Dei non progredi, ait Bernardus, est regredi. *In Hebr.* 6 1 1, ed. Vivès t 21 p. 627.

że przykazanie miłości jako takie, nie podaje jeszcze wystarczającego uzasadnienia wspomnianego obowiązku. Bo z istoty swej wszelkie przykazanie, które ma posiadać moc obowiązującą, nie może zadowolić się ogólnikowem tylko wskazaniem kierunku naszej dążności, ale musi posiadać przedmiot ściśle określony i rozgraniczony, tak iżbyśmy rzeczywiście mogli powiedzieć: to, a nie co innego i nic ponadto, jest naszym obowiązkiem. Tymczasem daremnie szukalibyśmy w przykazaniu miłości takiej właśnie dokładności: poprzestaje ono na ogólnem tylko wymaganiu coraz to większej doskonałości w miłości Boga. Wymaganie to nie jest tak dalece określone, by mogło stanowić przedmiot ściśłego przykazania. Wynika stąd, że przykazanie miłości *jako takie* obejmuje oczywiście tylko zwykłą czyli istotną doskonałość miłości Boga: ktokolwiek więc miłuje Boga nadewszystko, chociażby w stopniu minimalnym, spełnił przykazanie i uniknął grzechu ciężkiego; przykazanie formalnie nic ponadto nie wymaga.

Mimo powyższego stanu rzeczy, niektórzy teologowie[17]) chcą, aby obowiązek przykazania sięgał jednak ponad najniższy stopień miłości Boga; wedle ich opinji przykazanie obejmuje dalsze stopnie ponad najniższy. Coprawda, nie obejmuje ono ich jako *przedmiot,* który należałoby urzeczywistnić *hic et nunc,* w każdej danej okoliczności; lecz większa ta doskonałość w miłości Boga obowiązuje nas, na mocy przykazania, jako *cel,* do którego każdy powinien zmierzać. Zapatrywanie takie ma to do siebie, że czyni obowiązkowe nietylko najniższy stopień doskonałości, jako nieodzowny środek życia bożego w nas, ale równocześnie wszystkie też dalsze stopnie aż do pełni doskonałości w miłości Boga. W ich pojęciu stopień minimalny obowiązywałby jako przedmiot, dalsze stopnie już nie jako przedmiot, ale jako cel. Przytem pozostałoby prawdą niewzruszoną, że ten chrześcijanin, który faktycznie nie postąpił ani o jeden krok w doskonałości, nie przekroczyłby przykazania miłości, byleby oczywiście w życiu swojem

---

[17]) cf. Passerini O. P., *Comm.* in 2-2 q 184 a 3 no 72, t I, p 50; Garrigou-Lagrange O. P., *Perfection chrétienne et contemplation,* St. Maximin 1923, p 228, 531.

zawsze do niej dążył. Klasyczny przykład niech wszystko wyjaśni: wódz wojska daje żołnierzom rozkaz, by walczyli i odnieśli zwycięstwo nad nieprzyjacielem. W wypadku tym zwycięstwo jest celem rozkazu, środkiem zaś koniecznym do osiągnięcia zwycięstwa jest walka z nieprzyjacielem. Skoro jednak zwycięstwo nakazane jest jako cel potykania się, natenczas żołnierze spełnią i zadośćuczynią poleceniu, jeśli w mężnej, bezustannej walce starali się osiągnąć zwycięstwo, chociażby w rzeczywistości ulegli i nie dostąpili zamierzonego celu[18]).

Nawiasem dodamy, że powyższy przykład wcale nie jest obcy św. Tomaszowi[19]). Trudność wysunięta przez codopiero wymienionych teologów, dotyczy wykazania, że przykazanie miłości można zachować w tem życiu doczesnem, mimo tak niedoskonałej łączności naszej z Bogiem. Stanowisko wobec tej trudności zależy od pojęcia, jakie należy wyrobić sobie o celu cnoty miłości Boga. Bezwątpienia cel całego życia chrześcijańskiego, mianowicie doskonałe i ostateczne zjednoczenie się z Bogiem, osiągniemy dopiero w Ojczyźnie niebieskiej, bo oczywiście niemożliwe ono jest w życiu obecnem. To też nie sprzeciwia się przykazaniu miłości ten, kto tutaj na ziemi nie osiąga celu swego ostatecznego — co przecież niepodobna — byleby spełniał wszystkie warunki potrzebne na to, aby w chwili śmierci mógł wejść do szczęśliwości wiecznej. Do tych zaś warunków należy w pierwszym rzędzie unikanie tego, co przeciwne jest miłości Boga, a temsamem odwraca nas od celu ostatecznego[20]).

Zupełnie inaczej jednak rzecz przedstawia się, jeśli ktoś uważa za *cel* przykazania miłości wszelką doskona-

---

[18]) E-Ranwez, *A propos du perfectiorisme*, w Revue Thomiste XI (1928), str. 277, 5⁰. R. Garrigou-Lagrange O. P., *Perfection chrétienne et contemplation*, St. Maximin 1923, str. 227.

[19]) 2-2 q 44 a 6 c et ad 2.

[20]) „Plene et perfecte in patria implebitur hoc praeceptum [caritatis]: in via autem impletur sed imperfecte; et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quamdam similitudinem ad patriae perfectionem". 2-2 q 44 a 6.

łość ponad jej stopień minimalny, dostępny już tu na ziemi przy wierności łasce Bożej. Jak wiadomo cnota miłości już obecnie łączy nas z Bogiem, nawiązując z Nim przyjaźń nadprzyrodzoną: to jest jej przedmiot, jej zadanie istotne. Nie zaprzeczamy też, że łączność ta z Bogiem ustępuje w doskonałości owemu zjednoczeniu, które stanie się naszym udziałem w szczęśliwości wiecznej. Przykazanie miłości jednak nie może mieć na oku czego innego, jak tę wspomnianą właśnie łączność, którą powołani jesteśmy dopełnić w życiu naszem chrześcijańskiem. *Cel* przykazania miłości nie jest więc zawieszony gdzieś w dalekiej przyszłości, a stąd bardzo od nas odległy, dostępny najrychlej w chwili śmierci. Przeciwnie już teraz urzeczywistniamy cel przykazania miłości, bo już w chwili obecnej łączymy się z Bogiem przez miłość nadprzyrodzoną. Nie można dlatego w miłości Boga rozróżniać między jej celem a jej przedmiotem: *Celem* miłości Boga jest to co stanowi jej *przedmiot,* mianowicie zjednoczenie nasze z Bogiem. Przedział taki między celem a przedmiotem słusznie stosować można w innej dziedzinie, jak np. w cnotach moralnych nadprzyrodzonych, których przedmiot, jak widzieliśmy odrębny jest dla każdej poszczególnej z nich, wspólny zaś ich cel: miłość Boga. Gdy jednak chodzi o samą cnotę miłości, niesposób już odróżniać celu od przedmiotu.

Temsamem jednak charakter obowiązkowy doskonałości w miłości Bożej, w swej formie pozytywnej, czyli nakazującej, nietylko w niczem się nie osłabia, ale przeciwnie, jeszcze silniej się uwydatnia i zyskuje nawet nowe uzasadnienie. Wychodząc ze samego brzmienia przykazania miłości, możnaby wnioskować, że obowiązek do większej doskonałości, jako nieokreślony dokładnie, jest nieaktualny, pozbawiony wszelkiej siły i mocy prawnej. A jednak stwierdzamy, że doskonałość w miłości Bożej pozostaje dla nas przedmiotem i celem, jaki *stopniowo,* coraz to lepiej i coraz to gorliwiej, osiągnąć i zdobyć mamy. Taki „stopniowy obowiązek" wynika, jeśli nie z samego przykazania jako takiego, w każdym razie zaś z istoty miłości Bożej, która nakłania na sposób prawa natury, własnym impulsem do coraz to większej doskonałości.

Tę prawdę podkreśla wyraźnie św. Tomasz: „Twierdzenie, że doskonali obowiązani są do tego co lepsze, słuszne jest w odniesieniu do tych, których nazywamy doskonałymi na mocy doskonałości w miłości. Ci bowiem obowiązani są *z prawa wewnętrznego*, które obowiązuje impulsem swoim; stąd ci obowiązani są w miarę własnej doskonałości by dopełnili tego co lepsze. Mówiąc jednak o tych, których nazywamy doskonałymi ze względu na ich stan [życia]... zasada ta nie jest prawdziwa... inaczej byłby to obowiązek do nieskończoności, podczas gdy natura, sztuka i wszelkie prawo dokładne mają granice"[21]). Nie można więc obowiązku do większej doskonałości z nieroztropną bezwzględnością zastosować w dziedzinie czynów zewnętrznych. Gdy jednak chodzi o wewnętrzną miłość Boga, obowiązuje nas coraz to większa doskonałość, coraz to większe zbliżenie się i zjednoczenie z Bogiem. A ponieważ obowiązek ten wypływa z wewnętrznej żywotności cnoty miłości, przeto każdy chrześcijanin powinien w duszy swej poddać się swobodnemu działaniu miłości nadprzyrodzonej, której impuls będzie różny, odpowiednio do stopnia posunięcia się danego człowieka w życiu duchownem, odpowiednio do „wieku" tegoż życia, odpowiednio do łask, jakich Bóg w danej chwili zechce duszy udzielić. Tutaj zatem z dobitną słusznością zastosować można znane słowa apostoła narodów: *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei.* Nie zależy od tego, któryby chciał, ani od tego, któryby się ubiegał, lecz od Boga, okazującego swe miłosierdzie. (Rzym. 9, 16)

## IV. Wnioski.

Nie bez praktycznego znaczenia będą wnioski, jakie wyłaniają się z nieskończonego wprost charakteru prawa miłości Bożej, zawartego w przykazaniu miłości. Nasam-

---

[21]) Cum ergo dicitur, quod perfecti tenentur ad id quod melius est, verum est, si intelligatur de his, qui dicuntur perfecti propter perfectionem caritatis. Hujusmodi enim obligantur ex lege interiori, quae inclinando obligat: unde ad hoc obligantur secundum mensuram suae perfectionis quod implent. Si autem

przód zaznaczyć wypada, że niema żadnego stopnia doskonałości w miłości Boga, któryby należało uważać za dodatkowy albo nadobowiązkowy[22]) Miłość Boga, zarówno w swej istotnej doskonałości, jako też w najszczytniejszym swoim rozkwicie, zawsze pozostaje objęta obowiązkowem prawem miłości. „Owa doskonałość — powiada Passerini — osiągnięta ponad stopień ściśle konieczny do zbawienia, nie jest przypadłościowem uzupełnieniem doskonałości, lecz istotnie do niej należy"[23]). Żadną miarą nie można więc zgodzić się na zapatrywanie[24]), jakoby przykazanie miłości zadowalało się pewnym tylko stopniem doskonałości, zostawiając dalszy postęp dowoli każdemu chrześcijaninowi, jako rzecz doradzoną. Przeciwnie, jak dokładnie uzasadnia św. Tomasz, doskonałość w miłości Bożej obowiązuje ściśle kategorycznie, bez ograniczenia. „Przykazanie miłości Bożej, które jest celem ostatecznym życia chrześcijańskiego, nie zna żadnych granic, tak iżby można powiedzieć, że ten stopień miłości podlega przykazaniu, natomiast, że gorętsza miłość Boga, przekraczając granice przykazania, jest tylko doradzona. Nie, — każdemu nakazano, by Boga miłował ile zdoła, co wynika ze samej formy przykazania: Będziesz miłował Boga twego ze wszystkiego serca twego"[25]).

---

intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter statum... non est verum... alioquin esset obligatio ad infinitum, cum tamen natura et ars et omnis lex certos terminos habeant. *Quodl.* 1 q 7 a 14 ad 2. ed. Vivès t 15 p 371.

[22]) Coprawda św. Tomasz mówi: Ad ea quae sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto adstringat. 2-2 q 185 a 6. Lecz takie twierdzenie należy brać wedle kontekstu: zachowuje ono całą swoją siłę mówiąc abstrakcyjnie. Cf. 2-2 q 186 a 5 ad 1.

[23]) Illud perfectionis, quod addit perfectio ultra id, quod est simpliciter necessarium ad salutem, non accidit perfectioni, sed illi per se convenit. Passerini O. P., *Comm.* in 2-2 q 184 a 3, no 98, t I p 56.

[24]) Jak twierdzi np. Suarez, *De rel. et statu relig.* l 1 c XI no 14, ed. Vivès t. 15 p 44.

[25]) Praeceptum dilectionis Dei, quod est ultimus finis christianae vitae, nullis terminis coarctatur, ut possit dici, quod tanta dilectio Dei cadat sub praecepto, major autem dilectio limites praecepti excedens sub consilio cadat: sed unicuique praecipitur,

W dziedzinie więc miłości wewnętrznej, niemożliwą jest rzeczą, mówić o czemkolwiek, co przekraczałoby nasz obowiązek: umiłowanie Boga nie zna nic nadobowiązkowego. Z tą samą ścisłością, jako logiczne następstwo, wykluczyć trzeba zasadniczo możliwość jakiegokolwiek swobodnego wyboru na tem polu. W dwojakiem mianowicie znaczeniu należy zrozumieć powyższe wykluczenie: Kto posiada miłość Boga nasamprzód nie jest wolny, wykonać akt miłości lub też zaniechać go; powtóre, nie zostawiono nikomu do woli, wykonać akt miłości mniej lub więcej gorliwy. Jeśli Bóg w tym względzie daje nam natchnienie wewnętrzne i łatwość, niema żadnej racji, któraby mogła usprawiedliwić ociąganie się, bo „miłość Chrystusowa przynagla nas". (II Kor. 5, 14)

Przeciw powyższemu ujęciu obowiązku miłowania Boga, zdaje się przemawiać okoliczność, że prawo miłości Bożej, któremu tak wielką przypisuje się doniosłość, samo w sobie wyraża tylko obowiązek pozytywny czyli nakazujący; i tak zrozumiane prawo miłości zachowuje siłę swoją zawsze[26]). Atoli nie domaga się ono w każdej chwili aktu ni aktualnego trwania w miłości Boga, ani też, w danym razie, najdoskonalszego aktu miłości.

Przy rozwiązaniu tego zagadnienia nie należy jednakowoż pomijać szczególnego znaczenia i zupełnie wyjątkowego stanowiska miłości Bożej w naszem życiu. Prawo miłości Bożej, które podaje tylko wymaganie tej miłości, wyraża właśnie obowiązek nasz odnośnie do celu ostatecznego, i dlatego dosięga nas w sposób tak głęboki i tak powszechny, że aby mu zadośćuczynić, zawsze i ciągle powinniśmy łączyć się z Bogiem przez miłość; stale bowiem i nieprzerwanie powinniśmy zdążać do celu naszego ostatecznego. Ma się rozumieć, że konieczne zajęcia i potrzeby tego życia nie pozwalają nam trwać ciągle w aktualnej miłości Boga[27]), ze samej jednak konieczności zwró-

---

ut Deum diligat quantum potest, quod ex ipsa forma praecepti apparet, cum dicitur: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. *Opusc.* 17 c 6.

[26]) Obligat *semper, sed non ad semper.*

[27]) Chcieć Boga miłować w sposób zawsze aktualny, zna-

cenia się do innych przedmiotów poza Bogiem, należy uczynić akt miłości. Winniśmy oddać się mianowicie innym sprawom tylko z miłości ku Bogu. W ten sposób każdej chwili wypełnimy prawo miłości, które nas każdej chwili obowiązuje. Możnaby, paradoksalnie poniekąd, powiedzieć, że aktualną miłość Boga wolno nam przerwać tylko z miłości ku Niemu.

Że prawo miłości Boga, ponadto domaga się od nas zawsze jak najdoskonalszej miłości wewnętrznej, że więc i w tym względzie niema, zasadniczo mówiąc, swobodnego wyboru, niesposób inaczej wykazać, jak tylko zastanowieniem się nad samą istotą miłości Bożej, która jak wyżej powiedziano, nakłania własnym impulsem do coraz to pełniejszej miary doskonałości, a czyni to bez przymusu, bez zniewolenia, lecz pozostawiając duszy całkowitą wolność działania. Sprzeciwianie się łasce Bożej i poprzestanie na niższym stopniu rozwoju duchowego żadną miarą nie da się usprawiedliwić. Wspomniany co dopiero Passerini tak mówi: „Kto nie doznając żadnej przeszkody, owszem mając wszelką łatwość do miłości doskonalszej, nie chciałby Boga goręcej miłować, nie postępuje według prawego rozumu; przeciwnie prawo cnót i miłości obowiązuje nas, by, przynajmniej w usposobieniu duszy, Boga miłować, bez żadnego ograniczenia miary i wedle wszelkiej możności... nie wedle naszej woli i własnego upodobania tyle ile zechcemy, lecz tyle ile zdołamy"[28]).

Ostateczną rację takiego obowiązku podaje więc samo prawo miłości. Oto jego określenie: podobnie jak nie można z pobudek miłości zgodzić się na żaden grzech powszedni— czyli na czyn pozbawiony wpływu miłości Bożej, *praeter*

---

czyłoby „za dużo miłować Boga". Przykład takiej „przesady" w miłości Bożej zob.: Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t II, 2. Partie, Paris 1926 p 581 s.

[28]) Quod quis non impeditus, immo expeditus ad intensiorem dilectionem nolit Deum intensius diligere, non est hoc rationi rectae conforme, sed lex virtutum et caritatis nos obligat, ut saltem in animi praeparatione Deum sine mensurae limitatione diligamus et pro posse Deum... amemus, non ad libitum et optionem nostram quantum volumus, sed tantum quantum possumus. Passerini O. P., *Comm.* in 2-2 q 184 a 3 no 110; t. I p 58.

*caritatem* — tak samo niemożliwą jest rzeczą, by ktoś *z pobudek miłości* poprzestawał na mniej doskonałym akcie miłości, jeśli Bóg w danym wypadku udziela wszelką łatwość, by okazać Mu większą i doskonalszą miłość. Nic nie pozostaje w tym względzie dowolnego: postępować inaczej byłoby grzechem, wprawdzie nie śmiertelnym, zawsze jednak powszednim[29]).

Podkreślić należałoby jeszcze, że tego rodzaju doskonałość w miłości wewnętrznej zasadniczo wymagana jest od wszystkich, bez żadnej różnicy i bez żadnego wyjątku[30]). Coprawda potoczny sposób mówienia uznaje dwie kategorje chrześcijan „zwykłych" i „doskonałych" czyli świętych. Jeśli podobne rozróżnienie ma wyrazić tylko tę prawdę, skądinąd zresztą oczywistą, że miłość Boża, nie zmieniając swej istoty, jednak może być w duszach chrześcijan większą lub mniejszą i w rozmaitym stopniu zbliżać się do pełnej doskonałości, nie można odmówić słuszności powyższemu rozróżnieniu. Faktycznie wielu chrześcijan, może nawet większość, nie osiąga szczytów doskonałości: ale fakt ten nie zmienia zasady. Skoro wszyscy chrześcijanie w stanie łaski uświęcającej posiadają miłość Boga, wszyscy też, zasadniczo mówiąc, powinni dążyć do coraz to pełniejszej doskonałości, boć prawo miłości, wyłaniające się z istotnych wymagań miłości Bożej, jednakowe jest dla wszystkich. Do tego powyższego zobowiązania dążenia do doskonałości, dołączyć może się inny jeszcze, ale już bardziej zewnętrzny obowiązek do doskonałości, wynikający z godności albo urzędu zajmowanego w Kościele Bożym, czy też z racji powołania do *stanu* doskonałości, w podwójnej jego formie jako stanu biskupiego albo też stanu zakonnego. Obowiązek jednak zasadniczy i pierwszorzędny rozciąga się na wszystkich chrześcijan: miara ich miłości Bożej ma polegać na miłowaniu Boga bez miary.

---

29) Cf. 1-2 q 89 a 1, 2-2 q 24 a 8 ad 2; q 133 a 1 ad 2.

30) Por. R. Garrigou-Lagrange, *Perf. chrét. et contemplation*, St. Maximin 1923, str. 232 nn; Y-E. Masson, Vie chrét. et vie spir., Paris 1929, str. 51 nn.

Obowiązek dążenia do doskonałości w dziedzinie miłości wewnętrznej ku Bogu i ku bliźniemu można streścić w dwuch twierdzeniach, które prawie dokładnie pokrywają się z zapatrywaniami Passerini'ego i niemal dosłownie od niego są zapożyczone:

1⁰. Przykazanie miłości Bożej obowiązuje nas, aby nietylko nie sprzeciwiać się w niczem impulsowi miłości, lecz ponadto, aby nie stawiać żadnej przeszkody, któraby zwalniała polot miłości, — ale aby dążyć świadomie i rzeczywiście do doskonałości w miłości.

2⁰. Przykazanie miłości wymaga od nas, byśmy miłowali Boga ile zdołamy, nie wedle prostej możliwości, lecz o tyle, o ile w danej chwili sił posiadamy, czyli w miarę jak Bóg pobudza nas do miłości[31]).

Powyższe dwa zdania są prostym logicznym wnioskiem z rozważań poprzednich, nie wymagają już dlatego żadnego szczególniejszego udowodnienia, ponad to uzasadnienie, które zostało podane i które wogóle możliwe jest w tym przedmiocie. Pozostaje jednak jeszcze do wyjaśnienia sposób, w jaki wzrasta w duszy chrześcijańskiej miłość Boża. Przedstawmy go w krótkości!

Posiadając cnotę miłości Bożej, człowiek powinien skutecznie dążyć do tego, by Boga z coraz to większą doskonałością miłować. Wszakże do człowieka bezpośrednio nie należy troska o sam wzrost cnoty miłości. Miłość Boża przecież jest cnotą, której posiadanie zawdzięczamy nie własnym wysiłkom, lecz łasce i miłosierdziu Bożemu. Bóg, który nam daje cnotę miłości, wpływa także na jej powiększenie. Wystarczy tu zaznaczyć, że miłość Boża wzrasta w nas zapomocą aktów miłości, ale nie w tem znaczeniu by każdy akt miłości o każdej chwili był znakiem

---

[31]) 1⁰ Praeceptum caritatis obligat nos non tantum ad non ponendum aliquid contrarium motui caritatis, sed ulterius ad non ponendum aliquid retardans motum caritatis et ad tendendum ex intentione et de facto ad perfectionem caritatis. Cf. *Comm.* in 2-2 q 184 a 3 no 72, p. 50.

2⁰ Praeceptum caritatis obligat ad diligendum Deum, tantum quantum homo potest, non potentia remota, sed potentia proxima hic et nunc, scilicet secundum quod a Deo excitatur. Cf. *ibd.* no. 80 p. 52.

wzrostu miłości Bożej. Takie w szczególności jest zdanie św. Tomasza: „Wszelki akt miłości Bożej zasługuje na powiększenie miłości, wzrost ten jednak nie następuje zaraz, lecz wtedy dopiero, kiedy człowiek usiłuje zdobyć podobne pomnożenie miłości"[32]). Co św. Tomasz dokładniej jeszcze wyjaśnia, kiedy mówi, że „na drodze Bożej postępuje się nietylko wtenczas, kiedy miłość Boża wzrasta aktualnie, lecz i wtedy, kiedy usposabia do jej wzrostu"[33]). W ten sposób miłość Boża może wzrastać bez żadnego ograniczenia, tak długo jak trwa nasza ziemska pielgrzymka ku Ojczyźnie niebieskiej, pielgrzymka, co zawsze kres swój znajduje na progu wieczności[34]); przez miłość Boga stajemy w każdej chwili jakoby na przełomie czasu a szczęśliwości wiecznej.

## 2. ŻYCIE MORALNE A PRAWO MIŁOŚCI

Nie wszystkie uczynki nasze posiadają jednakową wartość. Kiedy porównamy czynności nasze z aktem miłości Boga, stwierdzimy niezaprzeczoną wyższość miłości ponad wszystko to, co czynimy albo czynić możemy, zarówno w dziele udoskonalenia własnego, jako też w dziedzinie dobra społeczności, w której żyjemy. Odnośnie do miłości Boga wszystkie inne cnoty oraz akty ich mają tylko znaczenie środka i zawierają doskonałość co najwyżej drugorzędną. Nie znaczy to jednak, byśmy mogli nie uwzględniać ich wartości dla życia chrześcijańskiego. Jeżeli pragniemy w zupełności spełnić wymagania miłości Boga, musimy *całe życie nasze podnieść do jej poziomu*, aby pod tym względem nietylko nie doznawać żadnych przeszkód w dążeniu do coraz to większej doskonałości, ale ponadto, aby wykorzystać dla powiększenia skarbu miłości wszystkie zasoby pomocy i energji duchowej, które można

---

[32]) Quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum. 2-2 q 24 a 6 ad 1.

[33]) In via Dei procedit aliquis, non solum dum actu caritas ejus augetur, sed etiam dum disponitur ad ejus augmentum. 2-2 q 24 a 6 ad 3.

[34]) 2-2 q 24 a 7.

wydobyć z umiejętnego posługiwania się i korzystania z wszystkich bez wyjątku cnót chrześcijańskich.

Życie moralne jest bezpośredniem następstwem miłości Boga, jest istotnem jej wymaganiem. Przez łaskę Bożą zostaliśmy wyniesieni do porządku nadprzyrodzonego, a miłość Boga uczyniła z nas przyjaciół Boga. Przyjaciel zaś Boga niezawodnie będzie się starał w całem postępowaniu uwydatnić przyjaźń swoją z Bogiem. W ten sposób miłość Boga staje się w nas potężną pobudką w całej działalności naszej, skierowanej do naszego celu ostatecznego. „Miłość Boża nie pozostaje leniwa, powiada św. Grzegorz; wielkie rzeczy działa, jeśli zapanuje [w duszy]"[35]). Miłością nadprzyrodzoną miłujemy Boga nadewszystko, a wszystko w nas staje na usługach tej miłości i zdąża do wspomnianego celu najwyższego. Jeśli więc miłość Boga znajduje się w nas w rzeczywistości, niesposób, by nie kierowała całą naszą działalnością, wyciskając na niej swój charakter. Stąd wynika, że obyczaje chrześcijanina różnią się od obyczajów „człowieka po ludzku uczciwego", nawet od obyczajów opartych na zasadach nauki moralnej Arystotelesa.

Wymagania prawa miłości Bożej w dziedzinie czynności poszczególnych innych cnót możnaby ująć w następujących dwóch twierdzeniach, które pokolei rozpatrzymy:

1° Miłość Boża, jako cnota kierująca nas do celu ostatecznego, powinna praktycznie odnieść *wszystkie* czyny ludzkie do tegoż celu.

2° Miłość Boża, jako istota doskonałości chrześcijańskiej, powinna wpłynąć na wybór tego co *najdoskonalsze*, czyli *wszechstronnie dobre*, we wszystkich czynnościach ludzkich.

## I. Powszechny wpływ miłości bożej.

### A. Pobudka (intencja) miłości bożej.

Czy zawsze musimy działać z pobudki miłości Bożej? Takie jest pierwsze pytanie, jakie się nasuwa.

---

[35]) Amor Dei non est otiosus, magna enim operatur, si est. S. Greg. cit. III q 79 a 1 ad 2.

Tego rodzaju obowiązek zdaje się nie wynikać ze samego brzmienia przykazania miłości. Jak wszelkie przykazanie nakazujące (w przeciwstawieniu do przykazania, które zabrania tylko), tak i przykazanie miłości zdawałoby się nie obowiązywać każdej chwili. Poprzestając wyłącznie na takim punkcie widzenia, czyny ludzkie, o ile tylko skądinąd posiadają wszystkie wymagane zalety, nie byłyby jeszcze złemi stąd, że nie pochodzą z pobudki i natchnienia miłości Bożej.

W rzeczywistości jednak jest inaczej. Przykazanie miłości obejmuje i wyraża obowiązek nasz w stosunku do celu ostatecznego: cel zaś ostateczny obowiązuje każdej chwili, *ad semper*. Wszystko, co czynimy, z konieczności powinno się odnosić do celu ostatecznego. „Człowiek pragnie wszystkiego jako dobra, powiada św. Tomasz; jeśli zaś nie pragnie wszystkiego jako dobra doskonałego, jakiem jest cel ostateczny, koniecznem jest jednak, by pragnął tego dobra jako [środka] prowadzącego do dobra doskonałego, bo zawsze zapoczątkowanie dzieła zmierza do wykończenia jego... w podobny sposób wszelkie zapoczątkowanie doskonałości zdąża do doskonałości pełnej, zawartej w celu ostatecznym"[36]). Skoro zatem Bóg jest naszym celem ostatecznym, powinniśmy wszystko do Boga odnieść. Tak więc nietylko na mocy przykazania, ale ponadto siłą rzeczy obowiązani jesteśmy kierować do celu ostatecznego wszystko, o czem myślimy, co czujemy i co czynimy, zapomocą miłości Bożej, która sama jedna jest „cnotą celu ostatecznego".

Z tego widzimy odrazu, że mamy obowiązek czynić zawsze, jeśli nie to co jest najdoskonalsze, przynajmniej to co jest dobrem, w przeciwstawieniu do uczynków złych, których żadną miarą nie można skierować do Boga. Zło bowiem, na podstawie własnego określenia swego, jest brakiem należytego porządku, jest czynem ontologicznie do-

---

[36]) Quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius... ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem. 1-2 q 1 a 6.

brym, ale nie skierowanym, chociażby w sposób domyślny, do odpowiedniego celu. Kierując się wskazaniami poprawnego rozumu, uczynki nasze winniśmy odnieść do Boga, ostatecznego celu. Nie miłuje bowiem Boga nadewszystko ten, kto miłuje cokolwiek więcej niż Boga. Zrozumiemy tę prawdę bez trudności, jeżeli zważymy, iż ostatecznie zawsze napotkamy albo na akt miłości Boga, albo na zadośćuczynienie własnej pożądliwości, na miłość Stwórcy albo na miłość stworzenia, w którem upatrujemy mylnie nasz cel ostateczny.

Niesposób uniknąć powyżej określonego obowiązku przez zaprzestanie wszelkiej czynności: bo przypuściwszy nawet psychologiczną możliwość podobnego stanu, sławionego jako *dolce far niente*, to trudno wobec zdrowego rozumu usprawiedliwić zawieszenie wszelkiej czynności moralnej, niemniej także uzasadnić takie postępowanie wobec miłości Boga, która wymaga całkowitego poświęcenia i oddania się Bogu.

Dalsze zagadnienie, które się wyłania, odnosi się do sposobu praktykowania tej cnoty. Wyraża się ono w pytaniu, jak miłość Boga obejmować powinna całe życie nasze, skierowując najmniejszą nawet czynność naszą ku Bogu?

Wiadomo, że wszelka cnota tylko przez wpływ miłości Bożej uzgodnić się może z celem ostatecznym. Miłość Boża jest, jak widzieliśmy, „formą" cnót, i z pośród wszystkich cnót jedyna skierowana jest wprost i bezpośrednio do celu ostatecznego nadprzyrodzonego. Zależność, jaka stąd wynika dla poszczególnych cnót, nie należy oczywiście do rzędu przyczynowości wewnętrznej czyli *istotnej*[37]), w tem znaczeniu, by wszelka cnota *istotnie* była miłością Bożą. Taka odpowiedź równałaby się z utożsamieniem wszystkich cnót na rzecz miłości, co ani nie jest prawdą, ani rozwiązaniem po myśli św. Tomasza. By wytłumaczyć powyższy problem, trzeba nam sięgnąć do przyczynowości zewnętrznej. Miłość Boża wywiera wpływ swój na inne cnoty jako przyczyna ich zarówno sprawcza jak i celowa, przez to mianowicie, że rządzi wszystkiemi cnotami i skierowuje je

---

[37]) Cf. 2-2 q 23 a 8 ad 1; 3 d 27 q 2 a 4 ql 3.

do właściwego sobie celu, czyli do łączności z Bogiem. Na podwójną tę przyczynowość miłości Bożej zwraca tedy uwagę św. Tomasz, który w ten sposób myśl swoją wyjaśnia: „W tem znaczeniu [miłość] nakazuje akty cnót niższych, o ile sprawia, że one działają dla jej celu... akty wszystkich innych cnót odnoszą się do aktów miłości jako do celu, dlatego też miłość Boża zowie się celem przykazania"[38]).

W praktyce wspomniany wpływ miłości Bożej przybiera formę t. zw. intencji, która wedle słów św. Tomasza „taką posiada moc, że wszystkie czyny pociąga ku sobie"[39]). Ma się rozumieć, że jak z jednej strony niemożliwą jest rzeczą, aby wszystkie nasze czyny aktualnie, zapomocą aktu miłości Bożej odnosiły się do celu ostatecznego, tak z drugiej nie można wpadać w przeciwną skrajność i zadowolnić się jednym tylko aktem miłości raz na zawsze, jako wystarczającym, by całe życie człowieka korzystało z wpływu miłości Bożej[40]). Posiadamy jednakowoż w t. zw. „intencji" miłości Bożej potężny środek, zapomocą którego promieniowanie i wpływ miłości Bożej będzie sięgał aż do najdrobniejszych czynów naszych i zdoła objąć cały bieg życia naszego.

Wróćmy do wpływu królowej-miłości na poddane jej cnoty! W rzeczy samej miłość Boża posiada trzy sposoby oddziaływania na inne cnoty. Miłość Boża w pewnych wypadkach sprawia, że intencja czyli myśl o celu ostatecznym aktualnie i świadomie towarzyszy czynności, skądinąd zmierzającej do swego bezpośredniego celu. Innym razem, wzbudzony już uprzednio akt miłości Bożej, będzie promieniował swoim wpływem także na dalsze, moralnie bez zarzutu, czynności człowieka, nawet wtedy, gdy tenże prze-

---

[38]) Secundum hoc dicitur [caritas] imperare actus inferiorum virtutum, secundum quod facit eas operari propter finem suum... actus omnium aliarum virtutum ordinantur ad actus caritatis sicut ad finem, et propter hoc dicitur caritas finis praecepti. 3 d 27 q 2 a 4 ql 3; cf. *de Car.* a 3.

[39]) Est autem intentio tantae virtutis, quod omnia opera ad se trahit. *In duo praec.* c. 6.

[40]) Cf. Prop. damn: Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum,* nn. 1155, 1156.

stał już myśleć (aktualnie) o celu ostatecznym. Podobną intencję nazywamy *wirtualną*; ona to trwa na mocy (in virtute) poprzedniej intencji aktualnej[41]). Wreszcie miłość Boża może pozostać w nas jako zwykły stan, nie wpływający na naszą czynność: ten ostatni wypadek nazwano nieco przesadnie i niewłaściwie intencją *habitualną*[42]) miłości Bożej. Ponieważ oznacza ona samo tylko posiadanie miłości Bożej, może znajdować się, wedle przykładu podanego przez św. Tomasza, u tego, który śpi, a nawet w duszy popełniającej grzechy powszednie, które przecież nie niweczą miłości Bożej a polegają właśnie na tem, że dokonują się poza jej wpływem.

B. Intencja wirtualna — konieczną i zarazem wystarczającą.

Z pośród wymienionych wyżej intencyj konieczną i zarazem wystarczającą jest intencja wirtualna. „Przykazanie miłości wymaga, by wszystko odnieść do Boga *wirtualnie*, bo to nic innego jak mieć jedynie Boga za cel ostatecz-

---

[41]) Virtus primae intentionis manet in omnibus actionibus sequentibus, sicut et virtus ultimi finis manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis. 3 d 4 q 1 a 5 ad 7; cf. *ibd.* ad 6.

[42]) Habitualiter enim refert in Deum et qui nihil agit nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens. *De car.* 11 ad 3. — Teologowie nowsi nieco odmienny przyjmują podział intencji. Por. Ks. Dr. St. Narajewski, *Odczyty z zakresu etyki ogólnej*, Lwów 1929, str. 56 n. — Niektórzy przez intencję habitualną rozumieją intencję wirtualną w znaczeniu św. Tomasza. Co tutaj powiedziano o intencji wirtualnej, odnosiłoby się do intencji habitualnej w myśl tych autorów. Por. V. Cathrein S. J., *Gottesliebe und Verdienst nach der Lehre des hl. Thomas.* Zeitschr. f. Aszese und Mystik VI (1931) str. 18. Wedle tegoż autora intencja wirtualna odnosi się tylko do tej samej czynności, rozpoczętej z wyraźną pobudką miłości Bożej. Intencję wirtualną w szerszem znaczeniu, czyli częstokroć powtarzany akt miłości Boga, nazywa intencją habitualną; ponadto istnieje t. zw. *intentio interpretativa*, która jednak nie utożsamia się z intencją habitualną w myśl św. Tomasza. Cathrein czyni następującą uwagę, słuszną przy uwzględnieniu jego terminologji: „Es scheint uns deshalb zweifellose Lehre des hl. Thomas zu sein, dass alle guten Werke der Gerechten verdienstlich für den Himmel sind, wenigstens wenn ein Akt der Gottesliebe vorherging und nachher nichts der Liebe Widersprechendes geschieht. Es ist

ny"[43]). W życiu codziennem wystarczy, by czynności nasze były wykonane wedle wskazówek prawego rozumu: tem samem odnoszą się one do Boga, celu ostatecznego, jakby siłą rzeczy. Coprawda przykazanie miłości zawiera specjalny obowiązek, kieruje czynności innych cnót do Boga w sposób szczególny, dodając pobudkę, która przewyższa ograniczone wymagania rozumu[44]); wpływ jednakże miłości Bożej jest tak potężny, że każdy czyn zgodny z normą rozumną uczciwości naturalnej, a nie sprzeciwiający się zasadom moralności nadprzyrodzonej, przez sam fakt nabiera własności czynu nadprzyrodzonego.

Św. Tomasz podkreśla dla życia naszego duchownego niesłychanie ważny wniosek z powyższych zasad: „Kto posiada miłość Bożą, może wykonać akt cnoty tylko pod wpływem miłości Bożej. Bo jedno z dwóch jest koniecznem: albo czynność jego będzie skierowana do odpowiedniego celu, co może się stać tylko przez miłość Boga u tego, który tę miłość posiada; albo czynność wspomniana nie będzie odnosić się do odpowiedniego celu, w takim razie wcale nie jest aktem cnoty"[45]). U chrześcijanina w stanie łaski poświęcającej niema więc czynu dobrego, któryby równocześnie nie pochodził przynajmniej pośred-

---

also nach ihm nicht notwendig, dass die Handlungen des Gerechten immer virtuell aus der Liebe Gottes verursacht werden, um verdienstlich zu sein". (*tamże* str. 29). — Por. Card. J. E. van Roey, *De virtute charitatis quaestiones selectae*, Mechlinae 1929, str. 205 nn.

[43]) Virtualiter referre omnia in Deum cadit sub praecepto caritatis, cum hoc nihil aliud sit quam habere Deum ultimum finem. *De Car.* 11 ad 3. — Quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis, ad quam omnes tenentur. *De carit.* 11 ad 2; cf. 2 d 38 q 1 a 1 ad 4; 2 d 40 q 1 a 5 ad 7.

[44]) Modus caritatis plus importat quam relationem operis in finem debitum: importat enim quod actus ex habitu caritatis procedat, qua multi carentes actus suos in Deum referunt. 3 d 36 q 1 a 6 ad 5.

[45]) In habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis, nisi a caritate formatus. Aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus, et hoc non potest esse nisi per caritatem in habente caritatem; aut non est ordinatus in debitum finem, et sic non erit actus virtutis. *Ver.* 14 a 5 ad 13.

nio z miłości Boga i nie posiadał wartości nadprzyrodzonej. Wszędzie więc, gdzie stwierdzić można intencję przynajmniej wirtualną miłości Boga, działamy dla miłości Boga i wykonujemy czyny mające wartość i cenę wieczności[46]).

Nie można pominąć milczeniem wniosków, jakie z innego punktu widzenia wypływają z powyższych zasad. Wiemy, że miłość Boża w praktycznem i konkretnem życiu obejmuje wpływem swoim wszystko, co tylko w jakibądź sposób odnieść można do jej właściwego celu, czyli do celu ostatecznego nadprzyrodzonego; inaczej mówiąc: wszystko prócz grzechu. Niema także, w myśl nauki św. Tomasza, czynów ludzkich *in concreto* obojętnych, to znaczy odpowiedzialnych, a mimo to będących poza nawiasem moralności. Stąd wynika, że w życiu chrześcijanina, posiadającego łaskę uświęcającą, wszystkie czyny ludzkie czyli odpowiedzialne są albo zasługujące na życie wieczne albo też grzechem powszednim.

Czy jednak we wspomnianych okolicznościach niema trzeciej możliwości, mianowicie poza czynami nadprzyrodzonemi, które przez wpływ miłości bożej stały się zasługującemi na wieczność, mogą przecież istnieć czynności pozbawione wprawdzie zasługi, ale posiadające pełną wartość naturalną, *actus boni in ordine naturali.* Taki wypadek jest jednak niedopomyślenia. Nietylko dla tej ogólnej przyczyny, że życie duchowe powinno być jednolite, bez skoków z porządku przyrodzonego do porządku nadprzyrodzonego; wnikać trzeba głębiej w istotę zagadnienia: u chrześcijanina, który posiada miłość bożą, jako żywotną sprężynę całej jego działalności, żaden

---

[46]) Wie schlicht und grosszügig hat Thomas auch diese Frage gelöst! Nach ihm bedarf es, damit eine natürliche Pflichterfüllung verdienstlich werde, keiner neuen, religiösen Zielsetzung, keines eigenen „Glaubensmotifs". In dem wahrhaft liebenden Menschen ist das ganze Leben und Streben Gott geweiht; jede Einzeltat, wenn sie nur sittlich tadellos ist, empfängt aus der geheiligten Persönlichkeit ihren übernatürlichen Wert. — Mausbach, *Thomas v. Aquin als Meister christlicher Sittenlehre,* München 1925, str. 52.

czyn nie może stać się „naturalnym“ przez zapomnienie czyli niedobrowolne pominięcie pobudki nadprzyrodzonej — bo w duszy jego zawsze nadal trwa uprzednia wirtualna intencja miłości bożej, której, jak wiadomo, podlegają tego rodzaju czyny. Inaczej jednak, gdyby ktoś, posiadając miłość bożą, rozmyślnie, *ex intentione,* chciał zawiesić wpływ miłości bożej; z porządku nadprzyrodzonego, w którym trwa na mocy łaski uświęcającej, zejść do porządku naturalnego i wykonać czyn mający skądinąd wszystkie zalety, ale będący tylko uczynkiem przyrodzonym. Zawieszając umyślnie wpływ miłości nadprzyrodzonej, sprzeciwiłby się on tem samem miłości bożej i popełniłby grzech ciężki. W tym względzie wystarczyłoby więc, posiadając miłość bożą, chociażby na chwilę *świadomie* chcieć działać bez jej wpływu, *świadomie* chociażby na chwilę działać z pobudek czysto naturalnych, *z wykluczeniem wyraźnem* motywów nadprzyrodzonych, jakich dostarcza miłość boża. Ponieważ tego rodzaju akt równa się praktycznemu zaprzeczeniu i wyrzeczeniu się, chociażby chwilowemu, celu nadprzyrodzonego, przeto staje się grzechem w całej pełni, jako odwrócenie się od Boga (aversio a Deo).

W innych znowu wypadkach, jeśli posiadamy miłość bożą, a jednak działamy poza jej wpływem, nie wykluczając wszakże jej celu, mianowicie ilekroć popełniamy czyn, który z istoty swej nie da podciągnąć się pod wpływ miłości Bożej czyli skierować do celu nadprzyrodzonego (irreferibilis ad caritatem), natenczas za każdym razem popełniamy grzech powszedni. Do tej kategorji czynów należą wszystkie uchybienia, niewierności i przekroczenia, które wprost nie naruszają miłości bożej, na które jednak nie sposób zgodzić się *dla* pobudek miłości bożej. Nauka św. Tomasza nie pozostawia w tym względzie żadnej wątpliwości. „Kto posiada miłość Bożą, siebie i wszystko swoje skierował do Boga, z którym się łączy jako z celem ostatecznym. Cokolwiek więc w postępowaniu swojem odniesie do siebie albo do innej rzeczy, do siebie należącej, zawsze ma zasługę, chociażby aktualnie nie myślał o Bogu; chyba, że na przeszkodzie stanie

przewrotność czynu, którego nie można skierować do Boga. Lecz to jest niemożliwe, jeśli ten czyn nie jest przynajmniej grzechem powszednim"[47]).

Jak wiadomo, wedle św. Tomasza, grzech powszedni polega właśnie na tem, że dokonuje się poza wpływem miłości bożej[48]). To też mamy przeświadczenie, że grzech powszedni zachodzi w praktyce bardzo często; „we wielu rzeczach chybimy wszyscy" (Jak. 3, 2). Jest prawdą wiary, że nie potrafimy uniknąć w ciągu całego życia wszelkiego grzechu powszedniego, bez osobnego przywileju, jaki np. otrzymała Najśw. Marja Panna[49]). „Święci nie wiodą życia tego bez grzechów powszednich", powiada św. Tomasz[50]). Nie tracąc miłości Bożej, potknąć się możemy każdej chwili wśród drobnych naszych obowiązków codziennych[51]). Stąd język polski znamienną nadał nazwę grzechowi lekkiemu: jest to grzech *powszedni,* który się „po wsze dni" popełnia. Zresztą podobne uchybienia nie zawsze są równoznaczne z zastojem w życiu duchownem: u tych, którzy pragną oderwać się od świata, grzechy powszednie zdarzają się tylko jakby znienacka, *ex surreptione,* i zwykle będą bardzo drobnemi: gorętsza miłość

---

[47]) Ille qui caritatem habet, se et omnia sua ordinavit in Deum, cui inhaeret ut ultimo fini. Ergo quidquid ordinat vel ad se vel ad aliud quodcumque sui, meritorie agit etiamsi actu de Deo non cogitet: nisi impediatur per aliquam inordinationem actus, qui non sit referibilis in Deum. Sed hoc non potest esse quin peccatum sit saltem veniale. *De Malo* q 2 a 5 ad 11.

[48]) [Peccatum veniale] ad ipsam caritatem non attingit; caritas enim est circa finem ultimum; veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem. 2-2 q 24 a 10.

[49]) S. q. d. hominem semel justificatum... posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. V. tenet Ecclesia, A. S. — Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum,* n. 833, cf. 803.

[50]) Vitam istam sancti non ducunt sine peccatis venialibus. 3 q 79 a 4a d 2.

[51]) Illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quae consequuntur ex infirmitate praesentis vitae: et quantum ad hoc habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriae. 2-2 q 184 a 2 ad 2.

naprawi i wynagrodzi wszystko[52]), znajdując przy tej okazji jeszcze sposobność i środek powiększenia swej żarliwości. „Większa jest siła miłości Bożej, mówi św. Tomasz, niżeli moc grzechów powszednich. Bo miłość Boża aktem swoim gładzi grzechy powszednie, które ze swej strony nie są w stanie całkowicie przeszkodzić aktowi miłości Bożej"[53]).

Jeśli zatem posiadamy miłość Boga, wszystkie nasze czynności, które objęte są wpływem miłości Bożej, zasługują wobec wieczności; sama bowiem i jedynie tylko miłość Boża stanowi o zasłudze naszej dla życia wiecznego. To też streszczając wyżej wypowiedziane zasady, musimy przyznać zupełną słuszność dobitnemu zdaniu św. Tomasza, że „u tych, którzy posiadają miłość Bożą, każdy czyn jest zasługujący na nagrodę, albo też godny kary"[54]). W tem wszystkiem pociesza nas, że wystarcza intencja wirtualna miłości Bożej, by zapewnić uczynkom naszym zasługę wobec wieczności.

Celem doskonałości jest więc, żeby całe życie nasze było przeniknięte boską cnotą miłości, aby za jej pomocą wszystko odnosić do celu ostatecznego nadprzyrodzonego: przez intencję conajmniej wirtualną. Równocześnie w intencji miłości Bożej mamy potężny środek, by *nieustannie* odpowiadać na miłość, jaką Bóg nam okazuje *zawsze* i bez przerwy. Zapomocą wreszcie intencji miłości Bożej w każdej z naszych czynności pozostajemy w łączności z Bogiem i urzeczywistniamy to piękne słowo Apostoła: „Aby był Bóg wszystko we wszystkiem" (I Kor. 15, 28).

---

[52]) Cf. 1-2 q 89 a 2 ad 3.

[53]) Major est virtus caritatis... quam venialium peccatorum. Nam caritas tollit per suum actum peccata venialia, quae tamen non possunt totaliter impedire actum caritatis. 3 q 79 a 4 ad 3.

[54]) Habentibus caritatem, omnis actus est meritorius vel demeritorius. *De Malo* q 2 a 5 ad 7; cf. 1-2 q 114 a 4; 2 d. 40 q 1 a 5. — Prawdę tę wyraża we formie ostro przeciwstawnej Mainil: „Il n'y a pas d'actes humains indifférents; ils sont ou péché ou acte méritoire. Et s'il est triste, que nos actions soient des péchés, dèsqu'elles ne sont pas méritoires, il est consolant qu'elles méritent du moment qu'elles ne sont pas péché". *L'imperfection morale,* Collationes Dioec. Tornacensis XX (1925), str. 331.

## II. Obowiązek wyboru czynów doskonalszych.

### A. Uzasadnienie tego obowiązku.

Widzieliśmy poprzednio, że miłość Boża swoim wpływem obejmuje całe życie chrześcijańskie: niema aktu, chociażby najdrobniejszego, który u chrześcijanina w stanie łaski uświęcającej, nie pochodziłby przynajmniej pośrednio z cnoty miłości Bożej. Wspomniany wpływ miłości Bożej jest tak powszechny, że wyklucza wszelki czyn, któryby nie miał za pobudkę, pośrednio czy bezpośrednio miłości Bożej. Przy dalszem zastanawianiu się nasuwają się następujące pytania: czy należy uważać, że wpływ miłości Bożej dotyczy także jakości czynów życia moralnego, których, jak powiedziano, jest pobudką conajmniej wirtualną? Czy w dziedzinie *zewnętrznych* czynów obowiązani jesteśmy, by zawsze wybrać i wykonać czyn lepszy i doskonalszy, by i tutaj osiągnąć coraz to większą doskonałość?

Zasadniczo mówiąc, odpowiedź na powyższe pytania pozostaje w ścisłej zależności od rozwiązania zagadnienia, jak dalece mianowicie rozwój i postęp w miłości Bożej w dziedzinie życia moralnego, zależny jest od wyboru i wykonania czynów doskonalszych. Jeśli przyznaliśmy charakter obowiązkowy doskonałości chrześcijańskiej, niechybnie także musimy uznać konieczność postępu na polu czynów zewnętrznych, jeśli oczywiście czyny te stanowić będą o powiększeniu istotnego kapitału naszego życia chrześcijańskiego, opartego na miłości Bożej. Każdy poszczególny czyn będzie wtenczas obowiązkowy w tej samej mierze, w jakiej miłość Boża będzie go wymagała. W danych okolicznościach miłość boża będzie nalegała do wyboru czynu najdoskonalszego, jeśli chrześcijanin z wystarczającą jasnością pozna, że decyzja taka stanowi o dalszym jego postępie w doskonałości czyli w cnocie miłości Boga.

Na ten zasadniczy punkt należy szczególną zwrócić uwagę. Biorąc w rachubę życie moralne samo w sobie, bez uwzględnienia nadprzyrodzonego porządku łaski Bożej, żadną miarą nie można dopatrywać się konieczności ja-

kiegoś stałego dążenia do większej doskonałości. Owszem, dzieje się przeciwnie. Cnoty moralne dążą do ustalenia się w t. zw. umiarze środkowym (medium virtutum), bo życie moralne i wszystko co ono obejmuje, ma tylko znaczenie środka odnoszącego się do celu. Podobnie zaś, jak lekarstwo podane w najsilniejszej dawce, niekoniecznie jest najbardziej skuteczne, tak samo akty cnót nie wtenczas są najdoskonalsze, kiedy każda z nich osięga materjalnie pewne maksymum, lecz wtedy, kiedy najlepiej spełniają swoje zadanie jako środki do celu. Kiedy zaś miłość boża owładnie życiem człowieka, zasadniczo nic w tym porządku nie zmienia, podnosi tylko wszystkie czyny ludzkie do wyższej celowości. Akty cnót moralnych zatem nie przestają być środkami do celu, odtąd jednak są środkami dla miłości bożej, aby zapewnić jej istnienie oraz pełny rozwój w duszy ludzkiej. Bezwzględnie tedy konieczny jest wszelki akt cnoty, któryby decydował o samem istnieniu miłości bożej; doskonalszy zaś jest ten akt cnoty, który bardziej sprzyja rozwojowi miłości bożej; najdoskonalszą wreszcie jest ta czynność, która w danym zbiegu okoliczności jest wynikiem najgorętszej miłości Boga.

Jest więc rzeczą łatwo zrozumiałą, że niektóre czynności — albo też równoznacznie niektóre opuszczenia — praktykować należy jako warunek czy środek konieczny dla doskonałości chrześcijańskiej, ponieważ od nich zawisło dalsze istnienie miłości bożej. Do tej kategorji czynów zaliczyć trzeba wszystko co jest przedmiotem przykazań innych poza przykazaniem miłości. W szczególności więc wszystko, co jest przedmiotem przykazań negatywnych czyli zabraniających; oraz, w tej mierze, w jakiej wykonanie ich zapewnia samo istnienie miłości Bożej, także przykazań pozytywnych czyli nakazujących, chociaż w tym drugim wypadku dokładne oznaczenie obowiązku nastręczyć może już większych trudności. Zrazu dziwić może, że św. Tomasz do tych czynów ściśle obowiązkowych zalicza także dzieła, które w powszechnem mniemaniu uważane są za rady tylko, które jednak z powodu niezwykłych okoliczności stają się wprost nieodzownemi dla doskonałości chrześcijańskiej, i to jako przedmiot przykazania w tem znaczeniu, w jakiem św. Tomasz tego słowa używa,

czyli obowiązkowe pod grzechem ciężkim. „Niema czynu doskonałości podpadającego pod radę, któryby w pewnym wypadku nie był również objęty przykazaniem jako koniecznie wymagany do zbawienia“[55]). Tak więc przedstawia się najniższy stopień doskonałości w dziedzinie czynów zewnętrznych.

Wynika on i usprawiedliwia się zasadą, wyżej już rozważaną, mianowicie z prawdy, że cnota miłości Bożej nie może obejść się bez pewnego zespołu cnót moralnych, przynajmniej tak dalece, by w dziedzinie życia moralnego nic wprost nie sprzeciwiało się miłości Bożej. To też zagadnienie nasze właściwie przesuwa się dalej i dotyczy innego przedmiotu.

Czyny wyżej wskazane, należą do pierwszych, najistotniejszych obowiązków chrześcijanina, ale nie wyczerpują one wszystkich możliwości i zasobów doskonałości, jakie w duszy chrześcijańskiej złożone zostały przez łaskę uświęcającą i miłość Bożą. Człowiek bowiem, otrzymał zdolność, by ponadto jeszcze dużo spełnić uczynków doskonałych, nie mówiąc już o czynach przewidzianych przykazaniami nakazującemi, nie posiadających jednak dostatecznego praktycznego określenia, aby obowiązywały bezpośrednio. Tutaj przedewszystkiem uwzględnić należy obszerne i rozległe pole wszystkich jakichkolwiek aktów cnót, nie objętych żadnem przykazaniem pozytywnem i dlatego powszechnie uważanych za „przedmioty rady“. Ponieważ w tych wypadkach zawsze chodzi o akty cnót, przypuszczać można, że miłość Boża znajdzie sposobność, by zaznaczyć w nich swój wpływ i zapewnić sobie w sposób nam już wiadomy własny swój wzrost.

Czy z tej dziedziny powstaje dla nas nowy jakiś obowiązek dotyczący życia duchowego? Wskazaliśmy już po-

---

[55]) Nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto, quasi de necessitate salutis existens. 2-2 q 124 a 3 ad 1. — Jak wspaniale uwydatnia się tutaj uniwersalizm myśli Doktora Anielskiego, który z wysokości prawdy wszechstronnie uchwyconej, daleko poza sobą pozostawia jednostronności późniejszych spekulacyj w dziedzinie teologji moralnej.

przednio na charakter nieograniczony miłości Bożej, która w dążności do coraz to większego zacieśnienia przyjaźni swej z Bogiem, nie ma żadnego ograniczenia. I tutaj, na polu działalności zewnętrznej człowieka, miłość Boża nie pozostanie bezczynną i na nią rozciągnie swój wpływ.

Jak widać, wspomniany powyżej obowiązek, bierze za podstawę jedynie miłość bożą, która odnosząc się do celu ostatecznego, obowiązuje bez miary, a charakter ten nieskończony na swój sposób przenosi także na inne cnoty. Na to słusznie zwraca uwagę Passerini: „Do woli nam zostawiono, czy to lub owo z pobudek miłości wykonamy, o ile chodzi o prawo innych cnót, które nie obowiązują każdej chwili; ale nie jest to bynajmniej dowolne na podstawie prawa miłości, które obowiązuje nas do tego co w danym wypadku jest lepsze"[56]).

Miłość boża nie może zadowolić się żadną miernotą, nietylko odnośnie do aktów, jakie samo przez się wykonuje (actus eliciti), ale niemniej w zakresie tych czynów, które przenika swoim wpływem i bierze na swoją odpowiedzialność (actus imperati). Pamiętając na przestrogę Apostoła, aby „nie przyjmować łaski Bożej na darmo" (II Kor. 6, 1), miłość Boża pragnie Bogu okazać pełnię poświęcenia, na jakie ją stać. W tym celu nietylko unika ona złego i bezczynności, któraby równała się złemu, lecz wytężonym wysiłkiem zdąża ona „wedle miary daru Chrystusowego" (Ef. 4, 7) do stopnia doskonałości, do której ją Bóg od wieków powołał. Dobitnie pisze Vallgornera: „Napróżno przyjmuje łaskę Bożą, kto zaniedbuje postępować w łasce. Słusznie sam Bóg gani nietylko tych, którzy źle czynią, lecz także leniwych: „Czemu tutaj cały dzień stoicie bez zajęcia"? Bo nietylko ci zawiniają, co przekraczają przykazania, lecz lecz także ci, którzy nie wypełniają miary doskonałości do jakiej są powołani"[57]).

---

[56]) Quod vero ex caritate hoc vel aliud faciamus, liberum est quantum sit ex lege aliarum virtutum, quae non ad semper obligant, sed non est omnino liberum ex lege caritatis, quae nos obligat ad id quod est melius in individuo hic et nunc. Passerini O. P., *Comm.* in 2-2 q 184 a 3 no 77, t. 1 p. 51.

[57]) In vacuum gratiam Dei recipit, qui in ea proficere negligit. Merito etiam ipse Deus non solum mala agentes, sed etiam

Taki pogląd odpowiada w zupełności istocie powinności moralnej wedle nauki św. Tomasza. Z faktu, że taki lub inny akt cnoty nie jest ściśle wymagany przez prawo spisane i skodyfikowane, bynajmniej nie wynika jeszcze, by można z całkowitą obojętnością pominąć go, nie poczuwając się do żadnego w tym względzie obowiązku. Co innego zawsze pozostanie litera prawa, a co innego duch jego, którym w Nowym Zakonie jest cnota miłości, „rozlana w sercach naszych przez Ducha św., który nam dany został" (Rzym. 5, 5). Stąd bez wahania wyrażamy zdanie, że impuls łaski wymagać może od nas aktu doskonałego, nie zawartego wcale w dosłownem brzmieniu prawa pisanego.

Pogląd codopiero naszkicowany odpowiada również prawdziwej wolności, pojętej we właściwem i szlachetnem znaczeniu. Nie należy bowiem wyobrażać sobie wolności poza prawem moralnem. W pojęciu bezwzględnem sam Bóg tylko jest całkowicie wolnym; dla człowieka istnieje w aktualnym porządku nadprzyrodzonym wolność, która polega na oswobodzeniu się z niewoli grzechu, na opanowaniu swych kaprysów i chwilowych porywów niższych, jakie chciałyby ograniczyć jego wolność, a wreszcie na szczytnej służbie ideałom, wyrażającym dobro wedle prawego rozumu i dobro płynące z wymagań miłości Bożej. Powyższa zasada tak dalece zgadza się z rzeczywistością nadprzyrodzoną, że prawdziwa wolność w swem pojęciu łączy prawdziwe niewolnictwo, jak to wynika ze słów św. Pawła: „Uwolnieni od grzechu, niewolnikami zostaliście sprawiedliwości" (Rzym. 6, 18)[58]. O ile silniejszem i skuteczniejszem będzie nasze pragnienie, by przez spełnianie wymagań miłości Bożej zdążać do coraz to większej doskonałości, o tyle powiększy się prawdziwa wolność nasza. To też św.

---

otiosos increpat, dicens: Quid hic statis tota die otiosi? Quoniam non solum delinquunt qui mandata transgrediuntur, sed etiam qui mensuram, ad quam vocati sunt, perfectionis non complent. Vallgornera O. P., *Mystica Theol. D. Th.*, Qu. 3 d 1 a 1, ed. Taurin. t. 1, p. 345.

[58]) Libertas a peccato [est] vera libertas, quae conjungitur servituti justitiae, quia per utrumque tendit homo in id, quod est conveniens sibi. 2-2 q 183 a 4.

Tomasz słusznie zauważył, że „obowiązek wynikający z przykazania tylko u tego sprzeciwia się wolności, którego duch odwrócony jest od przedmiotu przykazania; jak np. u tych, którzy tylko z bojaźni zachowują przykazania“[59]. Trafnie też powiedziano, że „służyć Bogu, znaczy panować“, z ową swobodą i wolnością, która właściwa jest przybranym synom Bożym.

Z powyższych wywodów wynika, że sam obowiązek wykonywania czynów doskonalszych, o ile od tego zależy nasz wzrost w miłości Bożej, nie może już podlegać żadnej wątpliwości. Tem samem całe powyższe zagadnienie sprowadza się do oznaczenia, które z pośród różnych czynności możliwych zapewnią nam osiągnięcie większej doskonałości w samej miłości Bożej. Pozostaje nadto w konsekwencji pytanie, jaki w tym względzie posiadamy sprawdzian, zapomocą którego łatwoby ustalić powinność naszą, by postępować w myśl naszego obowiązku dotyczącego dążenia do coraz to większej doskonałości. W tym celu rozważymy najpierw, zasadniczo mówiąc, co to jest czyn lepszy w dziedzinie działalności zewnętrznej, następnie wskażemy na cnotę roztropności oraz na natchnienia Ducha św., jako na dwa praktyczne wskaźniki konkretnych obowiązków naszych.

a) *Czyn doskonalszy jako przedmiot rady.*

Kiedy w etyce chrześcijańskiej mówimy o czynach doradzonych, mamy — wedle ogólnie przyjętego przekonania — na myśli akt, który dwa urzeczywistnia warunki: naprzód czyn taki musi być sam w sobie doskonalszy od zwykłego i prostego spełnienia przykazania, drugi zaś warunek wymaga, by czyn taki pozostał ściśle nadobowiązkowy, t. zn. zależny jedynie od naszego wyboru i naszego upodobania. Zagadnienie o czynach doskonalszych wiąże się więc ściśle z pojęciem rady w przeciwstawieniu do wszelkiego przy-

---

[59]) Obligatio praecepti non opponitur libertati, nisi in eo, cujus mens aversa est ab eo, quod praecipitur: sicut patet in his, qui ex solo timore praecepta custodiunt. 2-2 q 44 a 1 ad 2.

kazania, które jak wiadomo, nakłada pewnego rodzaju konieczność moralną.

Czy jednak nie zauważymy w tem sprzeczności z wnioskami wyżej podanemi? Doskonałość chrześcijańska, powiedzieliśmy, ma charakter nieograniczony, i to nietylko co do miłości wewnętrznej, ale także — na swój sposób i w pewnem znaczeniu — w dziedzinie czynów zewnętrznych. Stąd, zda się, nie uznaje ona nic ponad ścisły obowiązek. Czy zachodzi jeszcze różnica między przykazaniem a radą? Jeśli czyn lepszy i doskonalszy obowiązuje już sam przez się, czy można jeszcze miejsce znaleźć dla rad ewangelicznych? Przypatrzmy się bliżej trudnościom codopiero określonym! Dla dokładnego zrozumienia obowiązku dążenia do doskonałości, należy wyjaśnić zadanie, jakie mają spełnić w życiu chrześcijańskiem rady ewangeliczne, których przedmiot, jak sama nazwa wskazuje, jest tylko doradzony, a nie ściśle nakazany.

Kto czyta Pismo św., nie może wykreślić z nauki moralnej Chrystusa Pana pewnych rad, których zachowanie Zbawiciel uważa za doskonalsze, niżeli proste spełnienie przykazań, obowiązujących wszystkich. „Jeśli chcesz być doskonałym, rzekł Chrystus Pan do człowieka bogatego, idź, sprzedaj co masz... i pójdź za mną" (Mt. 19, 21). Aby zaś nie pozostała żadna wątpliwość, że chodzi tu o radę, a nie o bezwzględny nakaz, Pan Jezus określił poprzednio: „Jeśli chcesz wnijść do życia, chowaj przykazania" (Mt. 19, 17). Cała tradycja Ojców Kościoła oraz powszechna nauka teologów jest jednozgodna w przyjmowaniu, oprócz ścisłych przepisów przykazań, także pewnych rad, których zachowanie samo przez się nie obowiązuje.

Mówiąc w zagadnieniu naszem o radzie, nie mamy na myśli owego aktu, pojawiającego się jako osobna faza w analizie czynności ludzkiej, mającego jako zadanie rozważanie wszystkich pobudek na korzyść tego lub innego czynu[60]), tutaj wyrażenie łacińskie *consilium* spolszczylibyśmy przez *narada*; — natomiast rada w znaczeniu przedmiotowem odnosi się do rzeczy względnie czynności, jaka

---

[60]) 1-2 q 13.

podlega naradzie wewnętrznej, i to dlatego, że rada nie narzuca się z podobną bezwzględnością jak przykazanie, gdzie postanowienie praktyczne zgóry można uważać za przesądzone. W tem tkwi właśnie zasadnicza różnica między przykazaniem a radą, na którą św. Tomasz dobitnemi słowy zwraca uwagę: „W tem różnica między radą a przykazaniem, że z przykazaniem łączy się konieczność, rada zaś pozostaje w zakresie wyboru tego, kto ją przyjmuje"[61]). Rozróżnienie takie między przykazaniem a radą tem samem i z konieczności naprowadza do pewnej wyższej władzy, która zarówno posiada moc i powagę, by przykazaniem w sposób bezwzględny *zobowiązać* podwładnych do pewnych czynności, jako też swobodę, by inne czynności, jako przedmiot rady *polecić* tylko. W dziedzinie życia chrześcijańskiego taką władzą jest Bóg, także w osobie Chrystusa Pana, oraz, na ziemi, Kościół św.

Pojęcie rady zawiera jako dalszy warunek, aby rada odnosiła się do dobra *doskonalszego*. Coprawda i w szerszem znaczeniu nieraz używa się słowa rady; można komuś *radzić*, by zadośćuczynił swemu obowiązkowi; w tym wypadku rada oznacza wszelką zachętę do spełniania swej powinności; nawet namawianie do złego, w takiem dalszem znaczeniu zwie się radą. Tymczasem terminologja moralna ogranicza pojęcie rady nietylko do czynów dobrych, ale wymaga ponadto, by rada odnosiła się do czynności doskonalszej zmierzającej do doskonalszego dobra od tego, które nie jest objęte radą. Warunek ten, aby rada zmierzała do czynu doskonalszego, można jednakowoż zrozumieć w podwójny sposób, nie bez poważnych konsekwencyj dla praktyki. Albo uwzględniamy radę w znaczeniu ogólnem, tak jak z niej korzystać może ogół chrześcijan; albo też mamy na oku okoliczności ściśle określone, w jakich znajduje się pewna jednostka, przyjmująca radę. W swem brzmieniu ogólnem, podobnie jak wszelkie prawo, i rada nie potrafi przewidzieć i wyrazić wszystkich tysiącznych

---

[61]) Haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus, cui datur. 1-2 q 108 a 4.

okoliczności, wśród których upływa konkretne życie ludzkie. Ta jednak zachodzi różnica, że prawo raczej nie wyczerpuje naszej powinności moralnej, gdy tymczasem rada dla większości wypadków za wielkie stawia wymagania moralne, do tego stopnia, że niejednokrotnie doskonalszą będzie rzeczą, *w danych warunkach,* zaniechać tego, co rada poleca jako lepsze *absolutnie* biorąc. Inaczej w praktyce głosić może rada dana dla jednostki, inaczej rada ogólnie wypowiedziana. Przykład łatwo wyjaśni zasadę zawartą w powyższem twierdzeniu. Samo przez się, czyli mówiąc w sposób zasadniczy, dziewictwo niewątpliwie posiada pierwszeństwo przed stanem małżeńskim, i tak też brzmi rada mająca znaczenie zasadnicze i ogólne. Natomiast w konkretnym wypadku z powodu osobistych trudności, czy też ze względu na racje społeczne, małżeństwo może być lepszem niżeli dziewictwo, i jako takie stanowić przedmiot rady podanej *hic et nunc* pewnej określonej jednostce. Nie trudno pojąć jako możliwy zbieg przyczyn i pobudek takich, że również w rzeczywistym wypadku małżeństwo staje się koniecznością moralną; w takiem przypuszczeniu nawet już niema możliwości i swobody innego wyboru.

To też kiedy mówimy o czynności doskonalszej, która powinna być przedmiotem rady, nie chcemy przez to powiedzieć, by mogło istnieć coś doskonalszego niżeli zachowanie przykazania[62]). Gdyby mianowicie należało w wypadku konkretnym albo spełnić przykazanie albo zachować radę, natenczas wobec przykazania zachowanie rady musi bezwzględnie ustąpić. Ale też przeciwstawienie rady i przykazania w tem zrozumieniu jest całkiem nierealne, bo czynność doradzona zapewnia zachowanie przykazania w doskonalszy i lepszy sposób. Aby powrócić do przykładu codopiero podanego, dziewictwo doskonalsze jest od stanu małżeńskiego; jedno i drugie na swój sposób zachowują obowiązek czystości, bo o czemś doskonalszem ponad zachowanie przykazania czystości mowy nawet być nie może. Tak zresztą wymaga sąd roztropności, jaki

---

[62]) Cf. Suarez, *De rel. et statu rel.* l. 1 c. 7 no 8, ed. Vivès t. 15 p. 36 s.

powinien towarzyszyć wszystkim naszym uczynkom, a który w obecnym wypadku z pośród dwuch lub kilku czynności, w praktyce nie dających się pogodzić i równocześnie wykonać, wybiera czynność doskonalszą. Ostatecznie więc rada odnosi się zawsze do czynu doskonalszego, przyczem żadną miarą nie uchyla się od zachowania przykazania, lecz z większą doskonałością, zasadniczo mówiąc, je przestrzega.

Tak pojęta czynność doskonalsza jest aktem którejkolwiek z pośród cnót, z tą szczególną właściwością, że nie podlega ścisłemu obowiązkowi przykazania. Czyn doradzony wychodzi ponad powszechne wymagania przykazań i dlatego wyraża, nie co jest konieczne dla osiągnięcia celu ostatecznego, lecz uczynki, które w szczególniejszy sposób zdołają ułatwić i zapewnić osiągnięcie doskonałości w miłości Bożej. Jak wszelki akt cnoty moralnej jest narzędziem tylko i środkiem dla miłości Bożej, podobnież i czynności wskazane przez rady odgrywają rolę środków w dziele dopięcia do miłości[63]; niepodobna im jednak odmówić określonego charakteru moralnego[64]), przynajmniej w konkretnem urzeczywistnieniu swem, zważywszy choćby tę zasadę, że w praktycznem życiu ludzkiem niema czynów moralnie obojętnych. To też św. Tomasz wyraźnie wspomina o *cnocie* posłuszeństwa[65]), o *cnocie* dziewictwa[66]), a tej ostatniej przypisuje bezsprzecznie większą od tamtej doskonałość[67]). Coprawda św. Tomaszowi nieznana jest „cnota ubóstwa", ale wszelkie wyrzeczenia się w dziedzinie dóbr zewnętrznych będą pochodziły z cnoty sprawiedliwości lub szczodrobliwości, albo też zawierają się już w *posłuszeństwie,* jeśli mowa o *ślubie* ubóstwa[68]).

---

[63]) Instrumentaliter perfectio consistit in consiliis, quae omnia, sicut et praecepta ordinantur ad caritatem. 2-2 q 184 a 3.

[64]) Jak to właśnie czyni Passerini: Consilium igitur simpliciter dictum respicit actum qui de se et per se ex sua specie non est actus virtutis nec est praeceptum, et tamen utilior ad legem servandam. Comm. in 2-2 q 184 a 3 no 62; t 1 p 48; cf no 91 p 54.

[65]) 2-2 q 104 a 2.

[66]) 2-2 q 152 a 3.

[67]) 2-2 q 152 a 4.

[68]) Cf. Lemonnyer O. P., *La Vie humaine,* Paris 1924, p 523.

b) *Podział czynów doskonalszych.*

Do liczby powyższych trzech rad, zwanych radami ewangelicznemi, sprowadzają się wszystkie poszczególne rady całego życia chrześcijańskiego. Zdawałoby się, że tego rodzaju klasyfikację trudno przeprowadzić: tyle byłoby rad, ile aktów cnót, które wyraźnie nie podlegają przykazaniom. „Istnieją rady do wszelkiego czynu doskonalszego[69]), powiada św. Tomasz. Czyż więc liczba rad nie odpowiadadałaby dosłownie ilości poszczególnych cnót moralnych?

Do zasadniczego ustalenia liczby rad dochodzimy przez uwzględnienie i rozważanie samego pojęcia czynu doradzonego. Jest to, jak powiedzieliśmy wyżej, akt, który sam przez się i jako taki, nie jest ściśle konieczny do zbawienia, i dlatego nie obowiązuje na mocy przykazania. Wartość jednak czynu doradzonego na tem polega, że szczególnie potrafi zapewnić i ułatwić zachowanie prawa i osiągnięcie doskonałości: wartość czynu doradzonego pozostaje więc w istotnej zależności od miłości Bożej, dla której służy jako środek. „Czyn doradzony, nawet najdoskonalszy, nie jest dobrem samem w sobie, nie jest miłością Bożą, lecz tylko środkiem dla rozwoju tej miłości"[70]). Dokładniej mówiąc, zadanie czynów doradzonych polega na usuwaniu przeszkód, któreby mogły zwolnić polot miłości Bożej i umniejszyć owo całkowite oddanie się Bogu, jakiego domaga się pełnia doskonałości chrześcijańskiej.

Wszystkie zaś trudności, jakie w nieprzejrzanych odmianach stają na przeszkodzie pełnemu rozwojowi w nas życia nadprzyrodzonego, wedle słów Apostoła św. Jana pochodzą z potrójnej pożądliwości, która także jest źródłem wszelkiego grzechu: „Nie miłujcie świata, ani tego co jest na świecie. Jeśli kto miłuje świat, niemasz w nim ojcowskiej miłości. Albowiem wszystko, co jest na świecie, jest pożądliwość ciała i pożądliwość oczu i pycha żywota, która

---

[69]) De quolibet bono meliori dantur consilia. 2-2 q 32 a 5.

[70]) Hugueny O. P., *art. „Imperfectiom"* w Dict. Théol. Cath., t. VII c 1293

nie jest z Ojca, ale jest ze świata" (Jan 2, 15 n.). Potrójnej pożądliwości przeciwstawiają się trzy rady ewangeliczne: czemże bowiem są wszystkie drobne albo większe ofiary i wyrzeczenia się korzyści doczesnych, uciech zmysłowych i własnej woli, jeśli nie praktykowaniem, w swoim zakresie, trzech rad ewangelicznych. Niemało zaś podobnych ofiar, które mogą posunąć się aż do zupełnego wyniszczenia samego siebie, wymaga od nas szczere i wielkoduszne praktykowanie cnót, szczera dążność do doskonałości chrześcijańskiej[71]). „W ten sposób jak powiada św. Tomasz, wszystkie poszczególne rady sprowadzają się do trzech rad ewangelicznych, ogólnych i doskonałych"[72]).

Trzy rady ewangeliczne nietylko w całej pełni (antonomastice), urzeczywistniają ogólne określenie rady, ale poza niemi ściśle mówiąc, niema innych rad: wszelki czyn doradzony w nich się zawiera.

c) *Zachowanie rad oznaką doskonałości.*

Zachowanie trzech rad ewangelicznych w pewnych dokładnie określonych warunkach, tworzy istotę życia zakonnego czyli stanu (zdobycia) doskonałości. Nie znaczy to bynajmniej, że doskonałość chrześcijańska wymaga dla pełnego swego rozwoju tej formy zachowania trzech rad ewangelicznych. Co innego jest bowiem sama doskonałość, a co innego stan doskonałości: pojęcia te nie są równoznaczne. Mówiąc o doskonałości, uwzględniamy przedewszystkiem wewnętrzną doskonałość duszy, w przeciwieństwie do bardziej zewnętrznego stanu doskonałości, który na swój sposób przyczynia się do piękności Kościoła Bo-

---

[71]) Cf. Hugueny O. P., *art. „Imperfection"* w Dict. Théol. Cath., *ibd.* — „C'est quand l'anéantissement et la douleur ont toutes leurs dimensions, comme dans le Docteur lui-même de la Nuit, que l'amour aussi et la perfection ont toutes les leurs". J. Maritain, *S. Jean de la Croix Praticien de la contemplation,* w Etudes Carmélitaines, 1931, p 92.

[72]) Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta [sc. evangelica] reducuntur. 1-2 q 108 a 4; cf. 3 c G. 131.

żego na ziemi[73]). Różnica między doskonałością a stanem doskonałości wypływa z pewnego innego, uprzedniego podziału między samą miłością Boga, jako umiłowaniem w duszy, a jej zewnętrznemi aktami, czyli uczynkami miłości. Miłość nadprzyrodzona, jak już wiadomo, niekoniecznie jest współmierna z zewnętrznemi uczynkami. Można być przeto doskonałym, nie obowiązując się do tego szczególnego stanu życia, jakim jest stan doskonałości, polegający na uroczystem zobowiązaniu się do zewnętrznych uczynków doskonałości[74]); przeciwnie zaś można znajdować się w stanie doskonałości, nie posiadając wcale doskonałości rzeczywistej. Nie ten jest doskonalszy, który zachowuje ściślejsze ubóstwo, lecz doskonalszy jest ten, który posiada większą miłość Boga. Takie jest wyraźne zdanie św. Tomasza[75]).

Jeśli jednak chodzi o samo życie konkretne i praktyczne, nie powinno nas dziwić, jeśli rzeczywistość nieraz i często nawet będzie przedstawiała inny obraz. Z tem zastrzeżeniem, że pozostaniemy w dziedzinie praktyki, możnaby twierdzić, że zachowanie rad ewangelicznych będzie „ut in pluribus", czyli w większości wypadków i zazwyczaj znakiem pewnej doskonałości już osiągniętej. Mówiąc teoretycznie, można zachować same tylko przykazania z większą miłością, niżeli kto inny zachowuje przykazania i rady. „*Przeważnie* jednak dzieje się przeciwnie, — są to

---

[73]) 2-2 q 183 a 2.

[74]) In statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc, quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quae sunt perfectionis. 2-2 q 184 a 4.

[75]) Perfectior est qui majoris est caritatis. In his autem quae ex consequenti et quasi per accidens ad perfectionem pertinent, non sequitur major perfectio simpliciter, ubi magis haec inveniuntur: unde non sequitur, quod magis pauper sit magis perfectus: sed mensuranda est in talibus perfectio per comparationem ad illa in quibus consistit perfectio simpliciter, ut scilicet ille dicatur perfectior, cuius paupertas magis sequestrat hominem a terrenis occupationibus, et facit liberius Deo vacare. *Car.* 11 ad 5. — Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium bonorum desertione, sed haec est via ad perfectionem. 2-2 q 19 a 12 ad 1.

słowa św. Tomasza — bo dowodem miłości jest wykonanie uczynków, jak powiada św. Grzegorz"[76]). Miłość nadprzyrodzona silnie pobudza do wyrzeczenia się wszystkiego. „Choćby człowiek dał za miłość wszystką majętność domu swego, wzgardzi nią jako nicością" (Pieśń 8, 7). Słusznie dlatego św. Tomasz może uważać zachowanie rad ewanlicznych, bądźto w stanie zakonnym, bądź też ogólniej w każdym uczynku doskonałym, za pewien sprawdzian miłości wewnętrznej, na której polega istota doskonałości chrześcijańskiej: „[Trzy rady ewangeliczne] można nazwać także skutkami i *oznakami* doskonałości. Bo jeśli duch zapali się miłością i pragnieniem pewnej rzeczy, konsekwentnie będzie gardził innemi sprawami"[77]).

Stąd „duch rad ewangelicznych", który polega na oderwaniu się zupełnem od przemijających dóbr tego świata, należy do składników istotnych doskonałości chrześcijańskiej, i jest przedmiotem przykazania, jako zawarty w cnocie miłości Bożej. „O ile rady ewangeliczne odnoszą się do usposobienia ducha, powiada św. Tomasz, konieczne są do zbawienia"[78]). Jeśli nie wcześniej, to przynajmniej w chwili śmierci chrześcijanin powinien czynem dowieść oderwanie od świata: kto w owej chwili zachowuje przywiązanie do doczesności, nie umiera prawdziwie po chrześcijańsku. Tak wymaga miłość Boża.

d) *Racja bytu rad ewangelicznych.*

Na podstawie samego pojęcia rady ewangelicznej nie można wnioskować o żadnym dla nas obowiązku, aby wykonać czyny doradzone. Przeciwnie, nie chcąc wogóle obalić i za-

---

[76]) Quandoque ex majori caritate aliquis [servat] praecepta tantum, quam aliquis praecepta et consilia. Sed ut pluries accidit e contrario, quia „probatio dilectionis exhibitio est operis" ut Gregorius dicit. *Suppl.* q 96 a 1 ad 2; cf. 4 d 49 q 5 a 1 ad 2.

[77]) [Tria consilia evangelica] possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicujus rei afficitur, consequens est quod alia postponat. 3 *c. Gent.* 131.

[78]) [Consilia evangelica] si referuntur ad praeparationem animi, sunt de necessitate salutis. 1-2 q 108 a 4.

przeczyć słuszności rozróżnienia między przykazaniem a radą, z całą stanowczością musimy pozostawić czynom doradzonym charakter ich nieobowiązkowy czy też nadobowiązkowy. Tymczasem prawo miłości Bożej, nie uznające w dążności swej do coraz to większej doskonałości żadnego kresu ani też najmniejszego ograniczenia, wymaga, aby i w dziedzinie czynów zewnętrznych zaznaczyć coraz to większy postęp i rozwój, aby i tutaj wykonywać czyny doskonalsze. Czy wobec tego różnica między radą a przykazaniem jest jeszcze przedmiotowa, jeśli nawet czyny doradzone stają się obowiązkowe na mocy prawa miłości Bożej?

A jednak nawet wobec takiego stanu rzeczy rady ewangeliczne, a co równoznaczne jest, czyny doradzone, mają swoje głębokie uzasadnienie.

Racja bytu rad ewangelicznych nie tyle zasadza się na charakterze wolności i swobody, jaki znamieniuje Nowy Zakon, zostawiając szerokie pole w wyborze różnych dróg prowadzących do doskonałości, ile raczej na fakcie niedostatecznej naszej znajomości woli Bożej.

Jest to objaw naszego niedomagania i naszej niedoskonałości, że nie znamy aż do ostatecznych szczegółów zamiarów opatrznościowych względem nas[79]). Powinności nasze nie zamykają się bowiem w t. zw. „obowiązku prawnym", wynikającym jedynie z prawa zewnętrznego, lecz ponadto i przedewszystkiem obejmują „obowiązek moralny, jakiego domaga się charakter cnoty"[80]). Tak więc prawo moralne, w pełnem znaczeniu, nie jest to „zbiór przepisów", jaki wystarczyłoby wedle litery spełnić; prawo moralne jest wyrazem naszego powołania najbardziej osobistego, programu naszego życia, tak jak je Bóg przewidział od wieczności[81]). Jeżeli już przykazania Boże nie

---

[79]) „Voluntas signi" nie odźwierciadla doskonale „voluntas beneplaciti". cf. 1 q 19 a 11 — cf. O. Garrigou-Lagrange *O. P., La Providence et la Confiance en Dieu,* Paris 1932, str. 167-168.

[80]) Philosophus... duplex justum assignat: Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur... Debitum autem morale est, quod debet aliquis ex honestate virtutis. 2-2 q 80 a 1; cf. 1-2 q 99 a 5; 2-2 q 23 a 3 ad 1; q 31 a 3 ad 3.

[81]) Cf. Hugueny O. P., *art. „Imperfection"* w Dict. Théol.

określają i oznaczają obowiązków, jakie wynikają dla nas we wszystkich tak bardzo zmiennych okolicznościach życia naszego, to niewątpliwie tę samą uwagę na swój sposób należy uczynić odnośnie do rad ewangelicznych z uwzględnieniem wszakże zasadniczej różnicy jaka między przykazaniem a radą zachodzi. Podane w sposób ogólny, rady ewangeliczne nie mają pretensji ani zamiaru określić zastosowanie w wszystkich szczegółach, które, jak widzieliśmy, mogą nawskroś zmienić sposób postępowania. Wskazują one tylko na to, co jest lepsze i doskonalsze w zasadzie, czyli ogólnie mówiąc. Dlatego też rady nie są w praktyce życia bezpośrednią wskazówką dla unormowania czynów naszych. W tej właśnie naszej nieznajomości zamiarów Bożych względem nas, tkwi ostateczna racja bytu rad ewangelicznych. W miarę zaś, jak pogłębia się nasza znajomość dróg Bożych, rady zatracają swoje znaczenie, bo coraz to wyraźniej zarysowuje się przed oczyma duszy naszej obowiązek, jakiego Bóg od nas się spodziewa każdej chwili. Spełniając nawet to, co samo przez się jest przedmiotem rady, z nieudaną szczerością i z prawdziwem przekonaniem możemy powtórzyć słowa ewangelji, że jesteśmy sługami nieużytecznymi, uczyniliśmy tylko to, co było obowiązkiem naszym (Łuk. 17, 10); wielką będzie bowiem rzeczą, jeśli tylko wytrwamy w spełnieniu swego obowiązku[82]).

---

Cath., *l. c.* — „Nie trzeba jednak nigdy zapominać, że i prawo pozytywne nie jest w stanie, wszystkiego określić, co w prawie przyrodzonem jest nieokreślonego; byłoby to bowiem zupełnie niemożliwem. Życie ludzkie jest ogromnie złożone; nieokreślone mogą być sytuacje, w których trzeba będzie moralnie postąpić, i żaden umysł nie jest w stanie ich wszystkich przewidzieć... W tym sensie mówi się, że prawo określa minimum moralności t. j., że poza tem, co określiło, dużo będzie zagadnień życiowych, których ono nie dotknęło, a które także trzeba będzie zgodnie z moralnością umieć rozwiązać. Rozwiązanie w tych wypadkach dać nam musi wewnętrzne usposobienie, urobione przez nasze sumienie i zwane cnotą". J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza,* Poznań 1925, str. 116.

[82]) [Es] ergibt sich aus der Lehre von den sog. evangelischen Räten, dass auch die höchste Vollkommenheit nicht über Pflicht und Gewissen hinausreicht. Der grösste aller Heiligen kann, wenn er sein ganzes Leben in einem Satz zusammen-

To też posuwając się jeszcze dalej zauważyć należy, że u błogosławionych w niebie niema już miejsca dla żadnych uczynków doradzonych: tak dokładnie we wszystkiem spełniają oni wolę Bożą, w jak najściślejszej uległości a przytem z jak największą swobodą i wolnością, dobrze zrozumianą, a nadto bez jakiejkolwiek obawy dokonania złego wyboru. Nie inaczej postępował też Chrystus Pan; nadprzyrodzona jego znajomość woli Bożej wykluczała wszystkie czynności wyłącznie doradzone, i sprawiała, że Syn Boży spełniał, *posłuszny* aż do śmierci krzyżowej, przeznaczenie Boże nad sobą. „Oto idę, abym czynił wolę Twoją, Boże!" (Żyd. 10, 9).

B. Praktyczne sprawdziany czynów doskonalszych.

Samo określenie rady ewangelicznej nie podaje żadnej wskazówki, na podstawie której możnaby w konkretnym wypadku wnioskować o obowiązku do czynu doradzonego, czy też stanowczo zaprzeczyć podobny obowiązek. Z pojęcia rady nie wynika nawet najmniejszy obowiązek zachowania jej, choćby pod najlżejszym grzechem. W tym względzie niewzruszoną prawdę wypowiadają słowa Apostoła: „Jeśliś wziął żonę, nie zgrzeszyłeś: jeśli dziewica wyszła zamąż, nie zgrzeszyła" (I Kor. 7, 28). Jeśli nie chcemy naruszyć ani zniweczyć samej istoty rady ewangelicznej, lecz pozostawić jej zasadnicze przeciwstawienie do przykazania, nie możemy do jej pojęcia wprowadzać jakiegokolwiek pozoru obowiązkowości. „Przykazanie nakłada konieczność, mówi św. Tomasz, rada natomiast zależy od woli tego, komu jest daną"[83]).

W jaki tedy sposób czyn doradzony staje się obowiązkowy? Czyn, który sam przez się jest przedmiotem rady, czyli nieobowiązkowy, nabiera charakteru obowiązkowego z chwilą, kiedy, — już nie ogólnie mówiąc, lecz

---

fassen will, nicht anders sagen, als was jeder Christ und jeder Mensch von sich muss sagen können, will er anders gerettet werden: Mein Anteil ist, dein Gesetz zu halten, o Herr (Ps. 118, 57)" A. Weiss, O. P., *Apologie des Christentums*, Freiburg 1905, V str. 217.

[83]) 1-2 q 108 a 4.

uwzględniając konkretny wypadek, — jego zachowanie przedstawia się jako warunek konieczny dla postępu w doskonałości. Jak widać, wspomniany charakter obowiązkowy zależy od warunków i prawideł rozwoju cnoty miłości Bożej, która i w tej dziedzinie może domagać się spełniania uczynków z istoty swej doradzonych tylko.

Podwójny posiadamy środek, aby w zawiłych nieraz i nieprzejrzanych w swej rozmaitości okolicznościach życia rzeczywistego i praktycznego, ustalić obowiązek nasz konkretny moralny, aby nie zboczyć z prostej linji wiodącej ku pełni doskonałości chrześcijańskiej. Taką pomocą jest dla nas *wyrok roztropności nadprzyrodzonej oraz natchnienie Ducha św.*

Zanim jednak zapoznamy się bliżej w jaki sposób sąd roztropności oraz natchnieine Ducha św. wprowadzają w życie nasze konkretne charakter obowiązkowy czynów doradzonych, zwrócimy jeszcze uwagę na dwie zasady, które w niektórych wypadkach ułatwiają nam praktyczne postępowanie.

Najpierw nie należy zapominać, że dana czynność może być doskonalszą nietylko przez wzgląd na istotną i przedmiotową dobroć swoją, ale i z powodu doskonalszej i żywotniejszej miłości Bożej, która jej służy za pobudkę. W ostatecznej ocenie ten drugi punkt bezwątpienia zasługuje na pierwszeństwo, na co także zwraca uwagę Passerini: „[Materjalnie] lepszy jest czyn, który odnosi się do przedmiotu, lepszego na mocy swego rodzaju albo też na mocy innych okoliczności, różnych od okoliczności celu, który należy do zakresu miłości bożej i jej przedmiotu. Jednakowoż formalnie i bezwzględnie doskonalszy jest czyn, który pochodzi z większej miłości, bo miłość Boża jest formą wszystkich cnót"[84]).

Z tej pierwszej uwagi wynika, że nietylko, jak już

---

[84]) [Materialiter] actus est melior, qui est de objecto meliori ex genere, vel etiam ex aliis circumstantiis, distinctis a circumstantia finis, qui est materia et obiectum caritatis. Sed ille actus est melior formaliter et simpliciter, qui est ex majori caritate, nam caritas forma est omnium virtutum. Passerini O. P., *Comm.* in 2-2 q 184 a 3 no 83.

powiedziano, obowiązkiem naszym będzie działać zawsze dla pobudek miłości Bożej, ale co więcej, staranie nasze pójdzie w tym kierunku, aby w każdą z poszczególnych czynności naszych włożyć naknajwięcej miłości Bożej, aby tą drogą wszystko, co tylko leży w zakresie naszej możliwości, wykorzystać dla powiększenia własnej doskonałości. Do tego skłania nas znowu nie co innego jak miłość boża.

Posłuchajmy teraz drugą uwagę. Życie nasze chrześcijańskie polega na wiernem spełnianiu tych wszystkich drobnych obowiązków, z jakich składa się każdy nasz dzień: rzadko i wyjątkowo znajdujemy się w okolicznościach, w których trzebaby dać dowód niezwykłej i nadzwyczajnej cnoty. W tych warunkach albo żadna z naszych czynności sama w sobie nie jest doskonalszą od innej, albo też, jeśli rzeczywiście w czynnościach nasuwających się zachodzi różnica wartości, zbadanie i stwierdzenie, który czyn doskonalszy[85]), wymagałoby niepomiernie dużo czasu. Drobna różnica w dobroci istotnej czynu nie ma dla życia moralnego żadnego praktycznego znaczenia i bez szkody dla doskonałości można ją spokojnie pominąć; tak właśnie wymaga roztropność, która nie pozwala zastanawiać się nad szczególikami, skoro istnieją obowiązki ważniejsze, którym trzeba poświęcić swe siły. „Nie zastanawiamy się zbytnio nad drobnostkami, powiada św. Tomasz, chociaż i one odnoszą się do celu“[86]). Szczere i proste pragnienie doskonałości, miłość Boża jako pobudka, będą dla nas rękojmią, że postanowienie nasze w tych drobnych czynnościach codziennych, pod względem etycznym zawsze będzie dobre.

Aby czyn doskonalszy uważać za obowiązkowy, nie wystarczy, jak wiadomo, poznać w zasadzie i w oderwaniu od życia praktycznego zalet jego istotnych, lecz należy sprawdzić, czy wspomniany czyn doskonalszy sam w sobie, jest także lepszym w warunkach konkretnych, w jakich przychodzi nam sprawować nasze zbawienie. Posiadamy

---

[85]) cf. 1-2 q 13 a 6 ad 3.

[86]) Non consiliamur, quamvis ordinentur in finem... de rebus parvis. 1-2 q 14 a 4.

zaś dwa sprawdziany, które ułatwią nam określenie naszego obowiązku najbliższego każdej chwili. Czasami określenie czynu lepszego będzie wynikiem sądu *roztropności*, oznaczającego, co w danym wypadku więcej sprzyja rozwojowi miłości Bożej, a przez to doskonałości chrześcijańskiej; innym razem znowu będzie to zachęta od Dawcy wszelkiej łaski, czyli natchnienie Ducha św., nakłaniające do wykonania czynu doskonalszego.

a) *Sąd roztropności.*

W zespole cnót chrześcijańskich roztropność nadprzyrodzona zajmuje całkiem wyjątkowe stanowisko: jako jedyna z pośród wszystkich cnót jest ona cnotą intelektualną i moralną zarazem, dokładniej mówiąc „cnotą intelektualną o materji moralnej"[87]). Zadanie cnoty roztropności polega na tem, aby ogólne zasady moralne zastosować do szczegółów i okoliczności, wśród których płynie nasze życie praktyczne. Roztropność tedy nadaje wytyczony kierunek postępowaniu naszemu, przez to, że kieruje wszystkie czynności życia moralnego do celu nadprzyrodzonego; ona to jest przyczyną owego piętna rozumu i umiaru[88]), jakie jaśnieć winno w obyczajach chrześcijanina. Roztropność więcej jest niż rozumem (ratio), skoro św. Tomasz nie waha się nazwać ją mądrością dotyczącą rzeczy ludzkich[89]). Wobec tak doniosłego zadania, jakie ma spełniać cnota roztropności, niesłusznie byłoby, sprowadzić jej rolę jedynie do miarkowania niewczesnych zapałów i sądzić wobec tego, że tylko w niektórych wyjątkowych wypadkach zachodzi konieczność posługiwania się cnotą roztropności[90]).

---

[87]) Sertillanges O. P., *La philosophie morale de S. Thom. d'Aquin*, Paris (1922) p 220. — Por. Ks. Dr. A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 224 nn; Woroniecki O. P., *Katolicka etyka wychowawcza*, Poznań 1925, str. 51 nn.

[88]) Prudentia est recta ratio agendorum. 6 *Eth.* 5.

[89]) Prudentia est sapientia in rebus humanis. 2-2 q 47 a 2 ad 1.

[90]) Cf. Garrigou-Lagrange O. P., *La prudence dans l'organisme des vertus*, w Revue Thom. (1926) p. 411.

Do niej będzie tedy należało, zawyrokować każdej chwili, jakie ma być nasze postępowanie praktyczne: to zadanie roztropności wymaga najpierw przenikliwego i przezornego rozeznania obowiązku naszego, a ponadto owego stanowczego nakazu czyli postanowienia, które właśnie jest aktem zasadniczym umysłu praktycznego i jako takie czynnikiem pierwszorzędnym w cnocie roztropności[91]).

Z pośród różnych środków, które nasuwają się jako odpowiednie, by osiągnąć cel zamierzony przez miłość Bożą, roztropność wybierze i nakaże nietylko środek dobry sam w sobie, ale oceniając należycie wartość poszczególnych możliwych środków, wybierze najlepszy. Stąd pochodzi, że czynność lepsza, która w zasadzie była tylko doradzoną, niejednokrotnie w wypadku konkretnym, stać się może obowiązkową.

Siła obowiązująca czynu lepszego w podobnych warunkach, z zachowaniem więc wszelkich zastrzeżeń wyżej podanych, ma swoją podstawę w prawie poprawnego rozumu, jakiego wyrazem jest sąd roztropności. Ponadto posiada ona zawsze, nawet gdyby, ściśle mówiąc, z prawa rozumu nie wynikał tego rodzaju obowiązek, uzasadnienie swoje w prawie miłości Bożej, na którego usługach pozostaje cnota roztropności. Pierwsze to prawo rozumu św. Tomasz — jak wiemy — w nauce swej etycznej niezwykle silnie i z tak nieugiętą logiką uwydatnił: człowiek mianowicie zawsze, w każdym czynie, odpowiednio do swej własnej natury[92]), powinien postępować rozumnie; świadomie i dobrowolnie działać poza normami zakreślonemi przez rozum, będzie to grzechem conajmniej powszednim, bo taki akt po ludzku nie da się usprawiedliwić. Jeżeli ponadto jeszcze zważymy, że w naszem życiu chrześcijańskiem niema czynności ludzkiej, któraby pośrednio, na mocy intencji wirtualnej, nie pochodziła z miłości Bożej, natenczas łatwo zrozumiemy, że w myśl zasad etycznych św. Tomasza z Akwinu nie może istnieć w życiu praktycznem, *w okolicznościach konkretnych,* a więc *ściśle*

---

[91]) Praecipere... est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae. 2-2 q 47 a 8.

[92]) Homo maxime est mens hominis. 1-2 q 29 a 4.

*określonych,* czyn doskonalszy „doradzony" tylko. Bo podobnie jak zaniechanie czynności lepszej nie da się usprawiedliwić wobec rozumu, tak samo pominięcie sposobności do pomnożenia aktualnej swej miłości ku Bogu, nie da się odnieść do celu miłości: *est irreferibilis ad finem caritatis.* Czyn zaś doskonalszy, jaki w danym wypadku wykonamy, będzie jedyną czynnością ze wszechmiar, pod każdym względem bez zarzutu[93]), czyli, właściwie mówiąc, nie tyle czynnością *doskonalszą,* ile czynnością jedynie *dobrą*[94]).

Niema w życiu konkretnem czynów odpowiedzialnych a jednak obojętnych pod względem moralnym; ale niema także w życiu ludzkiem miejsca na „niedoskonałość", jako coś pośredniego między aktem cnoty a grzechem. Co powszechnie nazywamy niedoskonałością, w rzeczywistości jest albo aktem cnoty, albo — częściej zapewne — grzechem powszednim. Taka jest logika prawa poprawnego rozumu i prawa miłości[95]).

Dla swej wielkiej doniosłości praktycznej, ostatnie to twierdzenie wymaga jednakowoż dokładniejszego wyjaśnienia. Problem kryjący się w powyżej wypowiedzianych zdaniach, można sformułować w następującem pytaniu: Czy jest grzechem, zaniechać to, co po uwzględnieniu wszystkich okoliczności poznano jako czyn doskonalszy, a zgodzić się na czynność z całą pewnością mniej doskonałą? Od odpowiedzi na takie pytanie będzie oczywiście zależała moralna ocena niedoskonałości[96]). Powyższe sformułowanie — jest to jego zaletą — zawiera naukowo ujęte określenie niedoskonałości, która, jak zobaczymy, zawsze jest grzechem, conajmniej powszednim.

---

[93]) Bonum ex integra causa.

[94]) Por. Bulletin thomiste, 1929, str. (393).

[95]) Zagadnienie niedoskonałości w ostatnich latach stało się przedmiotem bardzo ożywionej dyskusji. Pogląd na różne zapatrywania w tej kwestji wypowiedziane oraz obszerną literaturą podaje Bulletin Thomiste 1925, 258-263; 1929, 423-430.

[96]) Por. T. Richard O. P., *Le perfectiorisme et saint Thomas,* Revue Thomiste XI (1928) str. 1 nn. — R. Garrigou-Lagrange O. P., *La tendance à la perfection et les actes de charité imparfaits,* Revue Thomiste XI (1928) str. 388 nn.

Na pierwszem miejscu należy zauważyć, że wola nie może zdecydować się na czynność mniej doskonałą na podstawie tego samego sądu, który stwierdza czynność najdoskonalszą w danych okolicznościach. Taka rzeczywista ocena czynu doskonalszego jest w tym wypadku koniecznie wymagana, inaczej człowiek działa w nieświadomości tego co lepsze, i nie ponosi żadnej winy, jeśli wykona czyn mniej doskonały. Człowiek jednakowoż, posiadając zupełną swobodę, może pominąć pierwszy swój sąd i przychylić się do innego wyroku, na korzyść czynności mniej doskonałej, chociażby zawsze dobrej w sobie[97]). Jeśli pobudki, które skłaniają chrześcijanina do zaniechania czynu doskonalszego nie znajdują usprawiedliwienia wobec prawa poprawnego rozumu, albo przynajmniej wobec prawa miłości, natenczas mamy przed sobą to, co język potoczny nazywa niedoskonałością, która *de facto* jednakże jest grzechem powszednim, chociażby tylko najlżejszym[98]).

Bynajmniej jednak stąd nie wynika, by nawet wtedy, gdy człowiek w postępowaniu swojem popełnia niedoskonałość, temsamem czynność faktycznie wykonana stała się *całkowicie* grzeszną. Owszem, zachowuje ona zupełnie niezależnie pełną swoją przedmiotową wartość etyczną, z tem tylko zastrzeżeniem, że zawiera pewien brak — mianowicie zaniechanie czynności doskonalszej. Brak ten, jeśli spełniają się wszystkie wyliczone wyżej warunki, nie może być grzechem powszednim.

---

[97]) In omnibus particularibus bonis (ratio) potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni, quod habet rationem mali. Et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile vel fugibile. 1-2 q 13 a 6; cf. *ibd.* ad 3.

[98]) Minus bonum ex genere, non est minus bonum simpliciter... sed immo ex circumstantiis et in individuo potest fieri majus bonum. Sed minus bonum in individuo, est minus bonum simpliciter absolute, nec potest fieri, ut non sit minus bonum, quia omnibus consideratis est tale, et ideo omnibus pensatis est absolute non bonum, unde ejus electio, relicto meliori, non est in rectum finem ordinabilis, et ex consequenti nec bona moraliter, sed mala. Passerini O. P., *Comm.* in 2-2 q 184 a 3 no 51, t. 1, p. 46.

Jest to zresztą zjawisko, spotykane również w innej formie w życiu moralnem. Kto w działaniu swojem powoduje się podwójną pobudkę, zasadniczą pobudkę dobrą, a inną uboczną, złą, przez to samo nie popełnia czynu, jakiby zewsząd należało nazwać niedobrym. Jałmużna dana z miłosierdzia, ale jednak z uboczną chęcią przypodobania się ludziom, nie traci zasadniczej swej wartości moralnej ani też zasługi, chociaż zawiera grzech powszedni, mianowicie próżną chwałę. Ponieważ wszelki grzech jest brakiem tylko i *jako taki* nie wymaga samodzielnego, odrębnego aktu fizycznego, przeto bez trudności można zgodzić się na zdanie, że wszelka niedoskonałość jest grzechem powszednim, zawartym w czynności skądinąd dobrej, lecz nie najdoskonalszej w danych rzeczywistych okolicznościach[99]).

W podobnych wypadkach, w których popełnia się niedoskonałość, niezawodnie często dołączą się inne wyraźne pobudki lenistwa, braku gorliwości, ociężałości duchowej, które same dla siebie mniemaną niedoskonałość dostatecznie charakteryzują jako grzech powszedni. Abstrahując jednak od tego, samo już zaniechanie czynności doskonalszej, jeśli nie da się w żaden sposób usprawiedliwić staje się grzechem powszednim. W tym względzie

---

[99]) Potwierdzenie tej opinji znajdujemy m. i. u O. B. Merkelbacha O. P., który uważa za możliwe, by jeden i ten sam akt fizyczny, z punktu widzenia moralnego był różnoraki. „Id ne reputetur impossibile, eo quod si plura sint obiecta, etiam actus erunt physice plures. Nam *uno physice actu* potest voluntas velle diversa non solum subordinatim, sed etiam independentia ab invicem seu mere coordinatim ; imo potest simul velle bonum seu ordinationem rationis in una re et malum seu violationem ordinis in altera re, ut si quis incendium extinguere velit ad salvandum puerum et ad furandum. Tunc sc. plura intendit propter unum, scil. bonum in communi seu beatitudinem in abstracto, et sic ad aliquid physice unum tendit, et ita uno physice motu tendentiae ad plura obiecta materialiter diversa simul tendere potest". *Summa theol. mor.*, Paris 1931, t. 1 p. 141 annot. 1 ; cf. *ibid.* p. 142 no 4⁰. — Cf. Billuart O. P., *Summa S. Thomae,* Tr. de actibus hum., diss. IV a. IV : De concursu multiplicis moralitatis simul in eodem actu. (Ed. Lequette, t. 2, p. 299) ; — D. Prümmer O. P., *Manuale theol. mor.*, Friburgi 1923, t. I p. 77, A Tanquerey, *Synopsis theol. mor. et past.*, Tornaci 1906, t. II. p. 92.

trafnie zauważa Billuart: „Dobrowolne i rozmyślne opuszczenie czynu nie nakazanego... o ile jest rozumne, czyli wedle orzeczeznia rozumu, jest dobre: jeśli natomiast nie jest rozumne, jest złem. Ktoby więc chciał opuścić czyn nie nakazany... dla lenistwa albo pogardy, postępowałby źle; a nawet i w tym wypadku, jeżeliby właśnie i jedynie tylko dlatego zaniechał czynu doskonalszego, że nie jest doń obowiązany: tego rodzaju akt woli byłby próżny, pozbawiony dobrego pożytku albo słusznej konieczności"[100]). W podobnej czynności, wykonanej bez żadnego celu rozumnie uzasadnionego, upatrywać można pierwowzór grzechu powszedniego wedle nauki św. Tomasza[101]).

Omówiwszy rolę cnoty roztropności przejdźmy do określenia zadania natchnienia Ducha św. przy ustalaniu konkretnego obowiązku moralnego.

b) *Natchnienie Ducha św.*

Określenie praktyczne czynu doskonalszego może pochodzić także z natchnienia Ducha św., który „zachęca do dobrych postanowień"[102]). W gruncie rzeczy, zagadnienie się nie zmieniło. Jest to również aktem roztropności poddać się pod kierownictwo Ducha św. Nawet wtedy, kiedy człowiek chce pójść za natchnieniem Ducha św., nie potrafi

---

[100]) Omissionem actus non praecepti voluntariam et deliberatam,... si sit rationabilis, seu secundum dictamen rationis esse bonam; si non sit rationabilis esse malam... Qui ergo omittere vellet actum non praeceptum... ex pigritia aut contemptu, male faceret, imo etiam si praecise et solum, quia non tenetur; tunc enim ista volitio esset otiosa, carens pia utilitate aut justa necessitate. *De act. hum.* d. 4 a 6 ad 3; éd. Lequette t. 2, p. 315.

[101]) „Auch dasjenige, was nach allen Umständen und Rücksichten völlig indifferent bleibt, das Vernunft- und Zwecklose lässt sich nicht durch gute Absicht ins Sittliche erheben; es wird tatsächlich lässlich sündhaft. Nach Thomas bildet gerade das Handeln ohne Vernunft, aus blosser Willkür und Laune, das Ruhen im Geschöpf ohne jede sittliche Beziehung, den Urtypus und die reinste Form der lässlichen Sünde" J. Mausbach, *Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas v. Aquin,* Freiburg 1911, str. 49.

[102]) Qui est boni propositi inspirator. 2-2 q 89 a 7 ad 2.

obejść się całkowicie bez roztropności. Potrzebuje on tej cnoty chociażby dla stwierdzenia, czy natchnienie Boże jest prawdziwe, czyli dla przeprowadzenia „rozeznania duchów"; w tem znaczeniu upomina zresztą Apostoł: „Nie wierzcie każdemu duchowi, lecz doświadczajcie duchy, czy są od Boga" (I Jan 4, 1).

Zbyteczną rzeczą byłoby, chcieć usprawiedliwiać samo działanie Ducha św. Rozumem swoim człowiek potrafi zaradzić sobie w zwykłych potrzebach i okolicznościach tego życia: zachodzą jednak wypadki, zwłaszcza jeśli one odnoszą się bezpośrednio do celu ostatecznego, gdzie sprawności naturalne człowieka, a nawet cnoty wlane, okażą się niewystarczającemi, bezsilnemi. Wówczas łaską swoją uczynkową, jaką właśnie nazywamy natchnieniem, Bóg udziela człowiekowi potrzebnej pomocy. Na tę konieczność zwraca uwagę św. Tomasz: „Cnoty teologiczne i moralne nie udoskonalają człowieka tak dalece w stosunku do celu ostatecznego, by nie potrzebował bezustannie wyższego natchnienia Ducha św."[103]).

Natchnienie Boże coprawda jest nadzwyczajne co do swego sposobu działania, bo pod wpływem natchnienia Ducha św. człowiek działa na sposób Boski; ale dzieło wykonane tem samem jeszcze niekoniecznie przekracza zwykłą miarę naszych uczynków codziennych[104]). Praktyka życia chrześcijańskiego uczy, że napomnienia Boga stają się coraz bardziej naglące w miarę jak obfitują łaski Boże, w miarę jak podnosi się poziom naszego życia moralnego. Natchnienia Boże wkońcu będą domagały się czynów, jakie zwykliśmy nazwać „doradzonemi" tylko, czyli czynności, które są przedmiotem rady, a nie ścisłego przykazania.

Pod tchnieniem Ducha św., obowiązek spełniania czynów doskonalszych, dla powiększenia miłości Bożej, nabiera jeszcze większej siły. Natchnienie Ducha św. nie zostało

---

[103]) Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad finem ultimum, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti. 1-2 q 68 a 2 ad 2.

[104]) Non quantum ad genus operum... sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio. 1-2 q 68 a 2 ad 1.

nam dane na darmo. To też „człowiek zaraz winien spełnić natchnienie Ducha św."[105]), jak powiada św. Tomasz, którego upomnienie jest tylko powtórzeniem słów Apostoła, aby „nie gasić Ducha" (I Tes. 5, 19). Obowiązek ten sięga tak daleko, że wierność Duchowi św., przynajmniej o ile chodzi o stałą gotowość i wewnętrzne usposobienie uległości, może stanowić o zbawieniu wiecznem: „Do dziedzictwa owej ziemi błogosławionych, mówi Doktor Anielski, nikt nie może dojść, jeśli nie poruszy i poprowadzi go Duch św."[106]).

Z drugiej zaś strony, w siedmiu darach Ducha św., które zostały nam dane wespół z miłością Bożą, posiadamy łatwość posłuchania natchnień Ducha św. Jest to właśnie szczególne zadanie darów Ducha św., by uczynić nas pojętnemi i doskonale biernemi narzędziami w ręku Bożem. „Dary Ducha św. są pewnemi podarunkami, w których ludzie zostają ujęci przez Boga, i w których oni raczej biernie się zachowują wobec rzeczy Bożych, aniżeli sami działający"[107]).

Przypuściwszy w danym wypadku prawdziwość natchnienia Bożego, wobec wszystkich powyższych uwag trudno nie widzieć pewnego nieuszanowania, lekceważenia albo też wprost pogardy, gdyby zaniechano i odrzucono natchnienie. Powyższa uwaga ma znaczenie nietylko wtenczas, kiedy natchnienie Boże poucza nas o złości grzechu i napomina do zachowania przykazania ściśle obowiązującego — grzech w tym wypadku *ceteris paribus* niewątpliwie byłby większy[108]). Stosuje się ona również do sprzeciwu codopiero określonego, kiedy natchnienie Ducha św. nakłania do czynu skądinąd dowolnego i samo przez się nieobowiązkowego. Jak zauważa Passerini,

---

[105]) Statim homo impetum Spiritus S. sequi debet. *Opusc.* 17 c. 11.

[106]) In haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto. 1-2 q 68 a 2.

[107]) Sunt ergo ista dona [Spiritus S.] munera quaedam in quibus accipiuntur homines a Deo, et passive magis ad divina se habent, quam se moventes. Joan. a S. Thoma O. P., in 1-2 q 70 disp. 18 a 1 § IX; tom VI p. 576.

[108]) Cf. 1-2 q 76 a 4.

„grzechem jest sprzeciwiać się świętemu natchnieniu, ponieważ ono zawsze zmierza do tego, co jest doskonalsze w wypadku szczegółowym. Kto tedy sprzeciwia się natchnieniu i gardzi kierownictwem Ducha św., wybiera mniejsze dobro. Takiego wyboru nie można odnieść do celu, raz dlatego, że jest właśnie wyborem mniejszego dobra, powtóre dlatego, że jest wyborem przedmiotu przeciwnego temu, który Bóg wskazuje i potwierdza"[109]).

Ostatecznie wspomniany obowiązek, mianowicie aby zawsze i we wszystkich okolicznościach wybrać tę czynność, która najlepiej zapewni wzrost nasz w doskonałości miłości Bożej, — obowiązek na pierwszy rzut oka bardzo daleko posunięty, — sprowadza się do pewnej ogólniejszej, przez wszystkich uznanej zasadniczej reguły działania, mianowicie, aby przed każdą czynnością odpowiednio naradzić się. Boć przeprowadzenie podobnej „narady", według określenia św. Tomasza, nie jest czem innem, jak tylko zastanowieniem się i rozważaniem, co w danej chwili należy czynić[110]). Obowiązek ten dalej będzie wymagał, aby odważnie przeprowadzić i wcielić w czyn raz powzięte postanowienia: wszystko to można określić jako postępowanie wedle sumienia, oświeconego pobudkami wiary a działającego pod wpływem miłości Bożej[111]).

---

[109]) Est peccatum resistere sanctae inspirationi, quia cum sancta inspiratio sit semper de meliori bono in individuo, qui resistit inspirationi et contemnit magisterium Spiritus Sancti, eligit minus bonum. Haec enim electio non est in finem ordinabilis tum quia est electio minoris boni, tum quia est electio oppositi ejus, quod Deus dictat et approbat. Passerini O. P., *Comm.* in 2-2 q 184 a 3 no 54; p 46 s.; cf. *ibd.* no 41; p. 44.

[110]) Consilium est inquisitio rationis de eligendis [ad finem]. 1-2 q 14 a 1.

[111]) „Das Gebot, dass jeder nach Vollkommenheit strebe, bedeutet also nichts anderes als die Forderung, dass einer wahrhafte Tugend zu erwerben suche, dass er ernst mache mit der Erfüllung seiner natürlichen und übernatürlichen Pflichten, dass er in möglichster Treue alle Gebote erfülle, zu denen ihn das Naturgesetz in Vernunft und Gewissen einerseits, und anderseits das Gesetz Christi und der innere Antrieb des Heiligen Geistes verpflichtet". A. Weiss O. P., *Apologie des Christentums*, Freiburg 1905, V str. 207.

Obowiązek dążenia do doskonałości będzie oczywiście odpowiadał osobistym warunkom każdego człowieka. W niektórych wypadkach np. obowiązkowi temu, wobec nierozwiniętego jeszcze życia duchowego, zadośćuczyni się choćby przez unikanie grzechów ciężkich, aby przynajmniej nie stracić miłości Bożej: i to stanowi już wysiłek, pracę i poniekąd postęp.

Natomiast, w takiej formie, w jakiej wyżej zostało podane, zagadnienie o czynie doskonalszym dotyczy tylko pewnej wybranej garstki dusz. Niezawsze też kwestja w praktyce przedstawia się „na ostrzu miecza", z taką oczywistością, jaką uwzględniliśmy umyślnie dla łatwiejszego uwidocznienia i uwydatnienia samych zasad.

W istocie rzeczy dosięgamy tutaj tajemnicy działania łaski Bożej. Dla chrześcijan, którzy stawiają dopiero pierwsze kroki w życiu nadprzyrodzonem, prawo, jakby narzucone z zewnątrz zdaje się umniejszać i ograniczać ich wolność: nie domyślają się może wcale, że mogą być obowiązani do coraz to większej doskonałości. W miarę jednak jak postępują w życiu duchowem, wymagania miłości Bożej stają się stopniowo bardziej naglącemi. Porzuciwszy wszelką bojaźń niewolniczą, przejęta duchem synostwa Bożego i pojętna na działanie w niej Ducha św.[112]), dusza chrześcijańska stara się rozeznać, spełnić a nawet uprzedzić wszystkie pragnienia swego Boskiego Przyjaciela.

Tajemnica łaski i przeznaczenia Bożego! Bóg sprzyja niektórym ze swych wybranych powołując ich i zachęcając[113]) do coraz to większej doskonałości, i skuteczne podając im ku temu środki. Tajemnica to przewyższająca wszelki rozum stworzenia, skoro nawet w Ojczyźnie niebieskiej nie przenikniemy jej w sposób wyczerpujący. To też słusznie powiedział św. Paweł: „O wysokości bogactw, mądrości i wiadomości Bożej! Jako są nieogarnione sądy jego, a niedościgłe drogi jego!" (Rzym. 11, 33.)

---

[112]) Język francuski posiada doskonały termin: „Le divin laisser — faire", który trudno oddać po polsku. Cf. Meynard O. P., *Vie de la R. M. Farré,* Przedmowa.

[113]) Cf. Garrigou-Lagrange O. P., *La Providence et la Confiance en Dieu,* Paris 1932, str. 339-340.

# ZAKOŃCZENIE.

„Miłość Chrystusowa przynagla nas" (II Kor. 5, 14). W tych słowach św. Pawła streszcza się duch, jakim owiany jest cały Nowy Zakon i jego nauka etyczna. Jest to najwyższe prawo, które obowiązuje nie drogą przymusu, ale przez to że wewnętrznie nakłania i pewnego rodzaju impulsu udziela chrześcijaninowi, przybranemu dziecku Bożemu. Jest to prawo najwyższe, które wszystko każe odnosić do celu ostatecznego, nie na mocy przykazania, lecz z istoty swej, siłą rzeczy, starając się wszystko przeniknąć Bogiem, „aby był Bóg wszystko we wszystkiem" (I Kor. 15, 28).

Wspomniane szczytne prawo św. Tomasz starał się przedstawić i uwydatnić w całym swoim systemie moralnym: wszystkie powyższe rozważania miały za cel zwrócić uwagę na ten rys szczególny etyki tomistycznej.

Staraliśmy się wykazać, jak nieubłagane są konsekwencje i wymagania prawa miłości Bożej, ale i to także, że wzniosły i szczytny ów poziom życia Bożego, do jakiego nas podnoszą. „Cóż jednak człowiek nie odda za miłość?" (Pieśń 8, 7): Cnota to prawdziwie wielka, największa z wszystkich sprawności nadprzyrodzonych, stanowiącą w pełni rozwoju swego istotę doskonałości chrześcijańskiej i źródło tej nadnaturalnej dynamiki, która chrześcijanina nakłania do coraz to większego, doskonalszego połączenia się z Bogiem Celem ostatecznym i Dobrem nieskończonem. Zaprawdę, wielka to cnota! Boć jeśli królowa-miłość już tu na ziemi z istoty swej dąży do coraz to większej doskonałości, natenczas doszedłszy do kresu swego, posiada ona nadto zapewnienie wiecznotrwałości w owej niezmiennej teraźniejszości Ojczyzny: „Miłość nigdy nie ginie" (I Kor. 13, 8).

# WYKAZ AUTORÓW.


Arintero 82.
Arystoteles 13, 30, 37, 43, 44, 51, 53, 56, 58, 59, 61, 68, 147.
Augustyn św. 17, 20, 160.
Benedykt XII. 18.
Bernard św. 17, 48, 148, 161.
Bernard R. 114.
Billuart 205, 206.
Bonawentura św. 48.
Borowski 137.
Capreolus 147.
Cathrein 176, 177.
Danter 39.
Deman 114.
Denzinger 19, 60, 88, 156, 175.
Dionizy 30, 62.
Duns Scot 48.
Franciszek Salezy św. 27, 140.
Garrigou - Lagrange 24, 46, 49, 146, 162, 163, 169, 196, 201, 203, 210.
Gillet 133.
Grzegorz W. św. 172, 195.
Guibert 49.
Héris 47.
Hieronim św. 64.
Horacy 37.
Hugueny 155, 192, 193, 196.
Jan od Krzyża św. 81, 85.
Jan od św. Tomasza 72, 208.
Kajetan 33, 42, 65, 73, 123, 148.
Keller 56.
Keusch 125.
Kowalski 29.
Kozubski 135, 138.
Lehu 133.
Lemonnyer 66, 191.
Lennerz 61.
Leon XIII 6.
Lumbreras 114.
Mainil 181.
Mańkowski 24.
Maritain 85, 193.
Masson 24, 87, 88, 169.
Mausbach 178, 206.
Merkelbach 128, 153, 205.
Meynard 210.
Molinos 88.
Mystkowski 135.
Nabb Mc. 128.
Narajewski 135, 138, 176.
Pascal 17.
Passerini 88, 90, 137, 148, 162, 166, 168, 170, 185, 191, 199, 204, 209.
Pieper 134.
Pius XI. 140.
Platon 58.
Pourrat 168.
Prümmer 205.
Ranwez 163.
Richard 203.
Roey van 29, 93, 177.
Rousselot 49.
Salmanticenses 61, 100.
Schmidt 89.
Schrijvers 26.
Sertillanges 201.
Suarez 160, 166.
Tanquerey 24, 205.
Teresa św. 81.
Urmanowicz 93.
Vallgornera 186.
Weiss 198, 209.
Woroniecki 127, 197, 201.
Zimmermann 141.
Żychliński 22, 29, 77, 93, 155, 201.

# WYKAZ RZECZOWY.


Aeterni Patris 6.
akt miłości 87, 142, 156.
— — wewn. 153.
Benedictus Deus 18.
bezinteresowność przyjaźni 54, 57.
błogosławieństwa 20, 101.
ciągłość doskonałości 89.
— miłości 167, 181.
chwała boża 65, 110.
cel ostateczny 16, 48, 100, 124, 148, 167, 173, 176, 207.
cel cnót 98.
cel przykazania miłości 162.
cnota doskonała 94.
— miłości 87, 91.
cnoty konieczność 103.
— moralne 101, 106, 116, 183.
— nadprzyrodzone 58, 127.
— teologiczne 58, 70, 147.
czyny doradzone 187, 190.
— doskonalsze 182, 187, 190, 203.
— naturalne 178.
— obojętne 135, 178.
dar modlitwy 83.
dary Ducha św. 20, 102, 208.
dobre uczynki 25.
dobro doskonalsze 189.
— przedmiotem miłości 31, 40.
— przyczyną miłości 36.
— samoistne 40.
— przypadłościowe 41.
doskonałość błogosławionych 149, 159, 198.
— dostępna 85.
— indywidualna 15
— integralna 104.
doskonałość istotna 14, 104, 157.
— ograniczona 83.
— polega na miłości 23, 27, 75.
— trwała 77.
— zwykła 155, 157.
duch prawa 186.
— rad ewg. 195.
dziewictwo 190.
forma cnót 93, 99, 174.
grzech ciężki 97, 154.
— pierworodny 49, 58.
— powszedni 114, 154, 158, 168, 179, 202, 206.
— zmysłowy 114.
intencja aktualna 175.
— habitualna 176.
— miłości 172.
— wirtualna 176, 202.
intelektualizm 19, 24, 147.
intelektualny czynnik 81.
kazuistyka 128.
klasyfikacja czynów doradzonych 192.
konieczność cnót 104.
kontemplacja 24, 81, 92.
łaska boża 21, 70, 210.
— jej wartość 22.
— pomocą 49.
łączność cnót 92.
N. Marja P. 105, 114, 124, 180.
miara miłości 146.
miłość Boga ponad wszystko 46, 113.
— człowieka dla Boga 63.
— jej analiza 30.
— łączy z Bogiem 23, 76.
— pożądania 39.
— przyjaźni 39.

miłość samego siebie 43.
— zmysłowa 30.
— z wyboru 32, 36, 143.
miłość boża formą cnót 93, 99, 174.
— — istotą doskonałości 23, 27, 75.
— — niedoskonała 71.
— — przyjaźnią 29, 57.
— — trwała 77.
moralność czynów 133.
nadzieja 71, 97, 106, 143, 147.
naśladowanie Boga 26.
naśladowanie Chrystusa 26.
natchnienie Ducha św. 206.
niedoskonałość 203.
nieznajomość woli bożej 196.
obcowanie w miłości bożej 67.
— w przyjaźni 30, 54.
obowiązek doskonałości 123, 130, 139, 170.
— czynów doskonalszych 182, 187, 207.
oddanie się Bogu 26, 110.
owoc Ducha św. 103.
początkujący 161.
postęp w miłości 160.
prawo boże 47.
— miłości 132, 144, 161, 168, 185, 203.
— naturalne 135, 137.
— pisane 126, 186.
— rozumu 132, 203.
przykazania dziesięcioro 126, 131.
— miłości 131, 139, 153, 162, 173, 176.
pierwowzór doskonałości 15.
przenikanie wzajemne 38.
przeznaczenie 63, 210.
przyjaźń cnotą 53.
— jej składniki 29, 37.
— z Bogiem możliwa 59.
pobudka miłości 154, 169, 172, 179, 199.
podobieństwo w przyjaźni 55.
porządek nadprzyrodzony 58, 124, 133, 139, 172, 182.
roztropność 94, 126, 139, 201.
rady 187.
— ewangeliczne 132, 188, 195
religja (cnota) 96, 101, 109.
sprawdzian czynów doskonalszych 198.
— doskonałości 193.
sprawiedliwość społeczna 101.
stan doskonałości 169, 194.
stopień cnót 107.
stopień miłości 107, 113.
świętość 108.
syntereza 137.
systemy życia duchowego 24, 125.
szczęśliwość formalna 18.
szczęśliwość wieczna 15, 69.
szkoły życia duchowego 24.
świadomość moralna 89, 155.
trudności życia 25, 116.
umiar cnót 147, 183, 201.
unikanie grzechu 112, 127.
wiara 71, 97, 106, 143, 147.
widzenie Boga 18, 21.
wola podmiotem miłości bożej 79.
wolność 186, 196.
wspólność w przyjaźni 54, 56.
wzajemność w miłości Boga 66.
— w przyjaźni 29, 50.
wymagania miłości 153, 158, 210.
zachowanie przykazań 125, 128, 190.
— rad 193.
zakres moralności 135.
— przykazania miłości 141.
zasługa 25, 178, 181.
zaprzestanie czynności 174.
zespół cnót 26.
życie duchowe 68.
— kontemplacyjne 93.
— miłości bożej 87.
— moralne 171, 182, 205.
życzliwość Boga ku nam 61.
— dla Boga 64.
— w przyjaźni 29, 39.

# LA PERFECTION CHRÉTIENNE ET SON OBLIGATION.

*Résumé.*

Le travail présent se propose d'étudier théologiquement, à l'aide de la pensée de S. Thomas, la perfection chrétienne, tant pour déterminer et définir ce qui fait son essence, que pour constater plus particulièrement, quelle est sa force d'obligation pour chaque chrétien. Nul n'ignore que la perfection chrétienne consiste dans la charité ; qu'on ne s'étonne donc pas de ce que dans ce problème tout tourne autour de la charité, converge vers elle, car si c'est elle qui consitue la perfection chrétienne, c'est elle encore qui lui confère ce caractère d'obligation, de croissance et d'avancement ininterrompu : obligation qu'il faut évidemment expliquer et préciser. Cette prédominance de la charité, justifie la large place, qu'elle obtient dans ce travail, envisagée cependant sous un aspect special, c-à-d. pour autant qu'elle a rapport à la perfection chrétienne.

L'étude présente comprend deux parties : 1⁰. L'essence de la perfection chrétienne, 2⁰. L'obligation de tendre à la perfection.

## *Première partie : L'essence de la perfection chrétienne.*

Cette première partie se partage en trois chapitres.

1. Après avoir défini d'une façon très générale ce qu'est la perfection d'un être, et délimité sa perfection

substantielle ou entitave d'une part, et d'autre part la perfection de son opération, nous en arrivons à constater le lien très étroit de cette dernière avec l'idée de finalité, car il n'y a pas d'action qui ne poursuive une fin précise et déterminée. Dans cet ordre accidentel de l'opération, plus un être se rapproche de sa fin, plus il est parfait.

Ce même principe vaut pour déterminer la perfection chrétienne : celle ci consistera à nous acheminer vers notre destinée finale ; en fonction de notre fin dernière, qui est pour ainsi dire le prototype de notre perfection, se définit notre perfection en état de vie terrestre. L'homme sera d'autant plus parfait, qu'il sera uni plus étroitement à sa fin : Dieu contemplé et vu dans l'intimité des trois Personnes : cette union au ciel est l'effet de la vision béatifique, sur la terre elle est l'effet de la vertu de charité.

Par là il faut écarter toutes les conceptions moins précises, plaçant la perfection de cette vie soit dans la contemplation, soit dans les austérités, soit enfin dans les bonnes oeuvres ; on ne peut pas se contenter non plus de voir la perfection chrétienne dans l'ensemble des vertus, exigées par la raison éclairée par le foi. En face de ces opinions diverses, il serait plus juste, et d'une certaine façon vrai de dire, que la perfection chrétienne consiste dans la ressemblance à Dieu, dans l'imitation de Jésus-Christ, dans l'abandon à Dieu ; mais pour aller au fond des choses, et pour donner la raison dernière, il faut répondre, que la perfection chrétienne consiste dans la charité.

Cette doctrine est tellement impliquée dans l'ensemble des vérités de foi, et si communément admise, que l'Eglise n'a pas eu encore à la définir par son magistère extraordinaire et solennel.

2. L'union à Dieu, réalisée par la charité, est la plus haute, qui puisse se concevoir : c'est l'union d'amitié réalisée entre Dieu et l'homme surélevé par la grace du Christ, audessus de la simple nature humaine.

Considérant la nature de l'amitié, S. Thomas à la suite d'Aristote, y relève trois éléments : l'amitié requiert pour essence la bienveillance, forme la plus parfaite

de l'amour ; pour condition une réciprocité dans l'amour ; pour fondement un commerce dans la vie.

Après un préliminaire sur l'amour comme acte fondamental de la volonté, où est envisagé : l'essence même de l'amour en général et de l'amour volontaire spécialement ; la division entre l'amour d'amitié et l'amour de concupiscence ; le problème de l'amour naturel de Dieu par dessus tout — on en vient à étudier en détail les trois éléments de l'amitié : celle-ci est une bienveillance désintéressée et réciproque, reposant sur une communauté de vie.

La charité-vertu théologale, étant l'affection que nous réservons à Dieu, réalise parfaitement la définition de l'amitié. D'une part l'amour, dont Dieu fait preuve à l'égard de l'homme en état de grace, a tous les caractères d'une bienveillance, d'ailleurs absolue et unique dans son genre ; d'autre part l'homme surélevé par la grace sanctifiante à la vie surnaturelle, peut témoigner à Dieu une bienveillance réelle, se complaisant dans le bien divin ; au surplus nous trouvons, non plus dans la grace sanctifiante, qui est seulement une participation de la vie divine et d'ordre entitatif, mais dans la béatitude du ciel, bienque l'homme dans l'état de voie ne la participe qu'imparfaitement, dès ici-bas la communauté nécessaire pour établir cette amitié de la charité. Le fondement de l'amitié entre Dieu et l'homme doit porter sur la similitude dans ce qui revient formellement en propre à chacun. Il ne peut ainsi y avoir de fondement plus adéquat que la béatitude : Dieu et l'homme juste vivent pour ainsi dire de la même vie, et, bienque d'une manière inégale, ils jouissent de la vision du même objet.

Aussi l'amitié entre Dieu et l'homme, réalisée par la charité, est-elle un des plus précieux messages du Christ : *Jam non dicam vos servos... vos autem dixi amicos* (Jo 15, 15).

3. La perfection de la vie chrétienne consiste dans la charité, parceque celle-ci nous unit à Dieu, et unit en elle toutes les vertus.

Tout d'abord la charité nous unit à Dieu ici-bas : au delà de cette amitié entre Dieu et l'homme, il n'y a pas

d'union plus haute concevable. Avant tout il faut juger de la perfection d'un homme par la charité qu'il porte à Dieu, l'homme ne vaut que par le degré de charité qu'il possède.

Reste à préciser quelques points de détail: L'union affective, établie par la charité entre Dieu et l'homme, est assurée au delà de cette vie: la charité ici bas étant spécifiquement identique avec la charité céleste. Au surplus, rien n'empêche, que la perfection ici bas consiste dans une vertu d'ordre affectif, car parmi les vertus théologales, qui sont les plus hautes parmi les vertus, c'est la charité qui nous fixe en Dieu le plus parfaitement. L'élément intellectuel retrouve néanmoins toute son importance dans la contemplation chrétienne.

Ainsi entendue la perfection de la vie chrétienne n'est pas la perfection absolue, mais si élevée soit-elle, cette perfection n'est pas audessus de nos possibilités, avec l'aide de la grace divine cependant. Pour réaliser la perfection chrétienne, le seul état de grace ou la vertu de charité comme telle, ni les actes de charité à eux seuls ne sauraient suffire, le deuxième de ces cas étant d'ailleurs purement théorique; il faut l'activité, c-à-d. la pleine vie de la charité: la vertu s'épanouissant dans des actes de charité: ceux-ci constituant formellement la perfection, la vertu de son coté assurant la continuité de la perfection chrétienne.

Il est aussi une autre manière d'établir, que la perfection consiste dans la charité, c'est en envisageant la place et le role, que la charité occupe à l'endroit de toutes les autres vertus. C'est la charité qui établit l'unité et l'harmonie foncière de toutes ces vertus: faisant seule figure de vertu parfaite, les autres ne l'étant que par elle.

En effet seule la vertu de charité atteint la Bonté divine en soi, c'est elle seule qui envisage la fin dernière directement et immédiatement, et sous sa raison même de fin dernière: toutes les autres vertus ne peuvent s'y référer, et partant acquérir leur pleine perfection, que moyennant l'intermédiaire de la charité. C'est tout le problème de la charité comme „forme" des vertus.

Il en résulte en même temps, que par rapport à

la perfection essentielle de la charité, les autres vertus sont dans une condition d'instruments et d'auxiliaires, et ceci vaut même pour les vertus théologales de foi et d'espérance. Mais toutes ces vertus, pour contribuer en qualité d'„accidents" à la perfection chrétienne, sont-elles requises à un certain degré d'intensité ? Certains textes de S. Thomas nous autorisent à faire une distinction entre la sainteté, transposée à l'ordre théologal et désignant le degré d'union à Dieu par la charité d'une part, et d'autre part la perfection, comprenant avec cette même charité l'ensemble des autres vertus surnaturelles. Comme d'après S. Thomas le moindre degré de charité suffit pour vaincre toute tentation, et que d'autre part le péché véniel n'atteint pas la vertu de charité, on doit conclure, qu'il n'y a pas dépendance réciproque nécessaire entre la sainteté et la perfection chrétienne, ce que d'ailleurs l'observation de la vie semble confirmer.

*Deuxième partie : L'obligation de tendre à la perfection.*

Dans les deux chapitres suivants il s'agit d'abord d'établir cette obligation de tendre à la perfection, ensuite de montrer les modalités de cette obligation.

4. Quant à l'obligation elle-même de tendre à la perfection, des divergences d'opinion se sont produites au cours des siècles. A l'opposé du système moral thomiste, basé sur les vertus, il y a des conceptions plus modernes, se bornant à faire éviter les péchés et restreignant par là toute la vie morale dans le cadre des préceptes.

Selon la doctrine de S. Thomas, on peut établir un double fondement de l'obligation à la perfection. C'est d'abord, sur le plan naturel, la loi de raison, c'est en plus, sur le niveau surnaturel, l'exigence de la charité — la loi de charité.

Comme le bien se définit par rapport à la fin, *bonum est quod omnia appetunt,* et que d'autre part l'action humaine n'a de raison d'être que relativement à une fin, l'action de l'homme sera bonne, pour autant qu'elle con-

duira à la fin propre de l'homme, c'est à dire pour autant qu'elle sera conforme à son caractère de créature raisonnable. Ce même principe veut non seulement que l'homme dans ses actions délibérées agisse *toujours* selon la raison, mais qu'il assure, dans les diverses circonstances de sa vie morale, le plus *parfaitement* ce règne de la raison.

Cette obligation va se renforcer encore dans l'ordre surnaturel. La perfection de la charité est obligatoire, d'abord, parceque cette charité fait l'objet d'un précepte divin ; mais ce précepte ne visant que les actes de charité, et se montrant d'une certaine manière insuffisant à épuiser toutes les ressources de vie, contenues dans la charité, il faut aller plus loin : la perfection de la charité est obligatoire, surtout parceque c'est une exigence vitale de la charité, de progresser et d'augmenter toujours. C'est le sens même de cette vie : nous sommes en marche vers la béatitude, notre fin dernière ; le voyage avance dans la mesure où nous approchons de Dieu. Or plus que toute autre vertu, la charité opère ce rapprochement : elle est l'ame du voyage, ou, selon S. Paul, elle est le voyage même : *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro* (I Cor. 12, 31).

Cela se comprend aisément. La charité est la vertu, qui nous fait adhérer à la fin dernière : aimer Dieu autant que possible, est la fin de toutes les démarches et affections de l'homme. Ainsi par le fait même d'être la fin de tout, la charité est elle même mesure de tout ; étant mesure, elle n'a pas à être mesurée. Ainsi on ne saurait donc trouver un terme dans l'union à Dieu par la charité, terme au delà duquel il ne nous serait plus loisible de progresser. Tout au contraire, le mouvement vital et spontané de la charité ne connait pas d'arrêt : elle doit atteindre Dieu, son objet immédiat, le plus parfaitement possible.

5. Pour étudier maintenant en détail les modalités de cette grande obligation, il faut tenir compte de la distinction entre les actes intérieurs de charité et tous les autres actes de la vie chrétienne, dont la charité est à la fois cause efficiente et finale.

Dans le domaine des actes intérieurs, la charité oblige, au degré le plus infime, à l'état dit de perfection commu-

ne : il faut au moins posséder la charité et en plus éviter tout ce qui pourrait la faire perdre ; il faut encore émettre l'acte de charité, aussi souvent, que se pose pour le chrétien pratiquement la question de la fin dernière. Mais ce n'est pas pour autant exclure l'obligation à une perfection plus grande. Avant tout, et d'une manière négative, cette obligation exige de ne pas mettre opposition à cette perfection au dessus du commun ; d'une façon plus positive, la loi de charité, qui incline au progrès à la manière d'une loi de nature, par l'impulsion même qu'elle donne, nous impose une certaine tendance à une perfection plus qu'ordinaire : cette perfection nous oblige non seulement comme fin à atteindre, mais comme objet à réaliser présentement, parceque dans le cas de la charité, qui est la vertu de la fin dernière, objet et fin s'identifient absolument : la charité s'impose à nous sous forme d'une obligation progressive.

Passant maintenant sur le terrain de la vie morale en général, nous constatons une double influence de la charité. La loi de charité exige d'abord que toute la vie morale reste sous son emprise, car la charité vertu de la fin dernière, doit assurer à tous les actes humains leur orientation à cette fin dernière ; elle le fait par l'intention soit actuelle, soit au moins virtuelle, à tel point que chez le chrétien en état de grace, il ne peut y avoir que soit un acte de vertu et méritoire, soit un péché véniel, celui-ci étant, selon la doctrine de S. Thomas, un acte soustrait à l'influence de la charité. D'autre part un seul péché mortel suffit à faire perdre la charité.

La charité non seulement s'étend à toute la vie spirituelle du chrétièn, elle assure encore pratiqement dans les circonstances concrètes de la vie chrétienne le choix de ce qui est parfait à tout égard, y trouvant précisément le moyen de s'affirmer et de s'exercer. De ce point de vue est obligatoire non seulement tout ce qui pour la charité est question de vie et d'existence, mais en plus le chrétien est tenu au „plus parfait" : on doit donner son plein en fait de charité ; ainsi peut-il arriver que le „bien meilleur", qui de soi et théoriquement parlant est de conseil, en pratique dans des circonstances spéciales, de-

vienne obligatoire, et cela non en raison du conseil, qui ne saurait obliger aucunément, mais en raison de la loi de charité, qui exige qu'on prouve partout et le plus parfaitement possible son affection à Dieu.

Comme le „bien meilleur", visé par les conseils — et tout bien meilleur se réduit aux trois conseils évangéliques — n'est pas principe immédiat de l'action humaine, il faut chercher ailleurs une détermination de ce qui est à faire dans des circonstances concrètes. Ce critère est double : c'est tantot le jugement de la prudence surnaturelle, tantot l'inspiration du S. Esprit.

Il en résulte qu'il ne peut y avoir d'imperfection comme entité morale distincte de l'acte bon ou du péché. Contrarier l'élan vital de la charité, agir à l'encontre d'un jugement de prudence ou d'une inspiration divine, pour choisir ce qui toutes les circonstances considérées est moins bon, n'atteignant pas toute la perfection possible dans une situation concrète — est certes une imperfection, mais cette imperfection est elle-même péché au moins véniel.

Pratiquement, il faut en convenir, le problème de l'imperfection ne se pose que pour une élite, car tout finalement se résout dans le mystère de la grace divine. Dieu favorise certains de ses élus, en les invitant *efficacement* à une perfection de plus en plus grande ; ses desseins ne sont pas les mêmes pour tous. Mais ce mystère de la prédestination reste à jamais insondable pour toute créature. Reste à nous à repondre le plus fidèlement possible aux prévenances divines : *Caritas Christi urget nos* (II Cor. 5, 14).

Biblioteka Sioła

## Treść:

Str.
Wstęp . . . . . 5
Bibljografja . . . . . 7

CZĘŚĆ I. ISTOTA DOSKONAŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ.

ROZDZIAŁ I. O Doskonałości chrześcijańskiej w ogólności . . . . . 13

1. Pojęcie doskonałości w ogólności . . . . 13
2. Pierwowzór doskonałości chrześcijańskiej: szczęśliwość wieczna . . . . . 15
   a. jej przedmiot . . . . . 15
   b. istotny akt doskonałości w niebie . . 18
3. Istota doskonałości życia obecnego . . . 20
4. Zapatrywania nieścisłe na doskonałość chrześcijańską . . . . . 24

ROZDZIAŁ II. Miłość Boga jako przyjaźń z Bogiem . . . . . 29

1. Miłość jako podstawowy akt woli . . . . 30
2. Analiza przyjaźni — jej trzy składniki . . . 39
   a. życzliwość . . . . . 39
   b. wzajemność . . . . . 50
   c. obcowanie . . . . . 54
3. Cnota miłości Boga jako najdoskonalsze urzeczywistnienie przyjaźni . . . . . 57
   a. życzliwość Boga ku nam . . . . . 61
   b. miłość człowieka dla Boga . . . . 63

A. życzliwość . . . . . 64
B. wzajemność . . . . . 66
C. obcowanie . . . . . 67

ROZDZIAŁ III. Miłość istotą doskonałości chrześcijańskiej . . . . 75

1. Miłość łączy nas z Bogiem . . . . . 76
   1. Miłość boża będzie trwać na wieki . . 77
   2. Wola człowieka podmiotem miłości bożej . 79
   3. Doskonałość chrześcijańska uwzględnia czynnik intelektualny . . . . . 81
   4. Doskonałość chrześcijańska ograniczona . 83
   5. Doskonałość chrześcijańska dostępna . . 85
   6. Doskonałość polega na życiu miłości Bożej 85
   7. Ciągłość nieprzerwana doskonałości . . 89
2. Miłość Boga jako czynnik jednoczący życie duchowe . . . . . 92
   I. Łączność cnót w miłości Boga . . . . 92
      a. miłość Boga jedyną cnotą doskonałą . . 95
      b. inne cnoty udoskonalone przez cnotę miłości Boga . . . . . 98
   II. Czy inne cnoty poza miłością Boga konieczne są do doskonałości . . . . . 103
      a. zasadnicza konieczność tych cnót . . . 104
      b. jakie znaczenie ma stopień tych cnót w stosunku do istoty doskonałości . . . . 107
         1. Świętość jako stopień miłości Boga . . 108
         2. Wzajemna zależność doskonałości i świętości 112

CZĘŚĆ II. OBOWIĄZEK DĄŻENIA DO DOSKONAŁOŚCI.

ROZDZIAŁ IV. Uzasadnienie obowiązku dążenia do doskonałości . . . . 123

1. Rozmaitość poglądów na obowiązek dążenia do doskonałości . . . . . 125
2. Podwójna podstawa obowiązku dążenia do doskonałości . . . . . 130
   I. Prawo poprawnego rozumu . . . . . 133
      a. istota czynu moralnego . . . . . 133
      b. zakres moralności . . . . . 135
   II. Miłość boża — podstawą bliższą obowiązku dążenia do doskonałości . . . . . 139
      a. przykazanie miłości . . . . . 139

A. jego istnienie . . . . . 139
B. jego zakres . . . . . 141

b. prawo miłości . . . . . 144

ROZDZIAŁ V. Zakres obowiązku dążenia do doskonałości . . . . . 151

1. Wewnętrzne akty miłości bożej . . . . 153

I. Pierwsze wymagania wewnętrznej miłości bożej. 153
II. Jej dalsze wymagania . . . . . 158
III. Prawo wewnętrznej miłości. . . . . 161
IV. Wnioski . . . . . 165

2. Życie moralne a prawo miłości . . . . 171

I. Powszechny wpływ miłości bożej . . . . 172

A. pobudka (intencja) miłości bożej . . 172
B. intencja wirtualna — konieczną i zarazem wystarczającą . . . . . 176

II. Obowiązek wyboru czynów doskonalszych . 182

A. uzasadnienie tego obowiązku . . . 182

a. Czyn doskonalszy jako przedmiot rady . 187
b. Podział czynów doskonalszych . . . 193
c. Zachowanie rad oznaką doskonałości . 193
d. Racja bytu rad ewangelicznych . . 195

B. praktyczne sprawdziany czynów doskonalszych . . . . . 198

a. Sąd roztropności . . . . . 201
b. Natchnienie Ducha św. . . . . 206

Zakończenie . . . . . 211
Wykaz autorów . . . . . 213
Wykaz rzeczowy . . . . . 215
La perfection chrétienne et son obligation (Résumé) . . . . . 217

Biblioteka Śląska